

MERCEDES DE LA GARZA

El universo sagrado de la serpiente entre los mayas

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

MERCEDES DE LA GARZA

El universo sagrado de la serpiente entre los mayas

EL UNIVERSO SAGRADO DE LA SERPIENTE ENTRE LOS MAYAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
CENTRO DE ESTUDIOS MAYAS

MERCEDES DE LA GARZA

EL UNIVERSO SAGRADO DE LA SERPIENTE ENTRE LOS MAYAS



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 1984

Primera edición: 1984

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México

ISBN 968-837-188-2

A la memoria de mi padre
IGNACIO DE LA GARZA

AGRADECIMIENTOS

Durante la realización de este trabajo, he recibido la ayuda, el estímulo, las observaciones y la crítica de varias personas, a quienes quiero hacer expreso aquí mi agradecimiento. Particularmente estoy reconocida con Miguel León-Portilla, por haberme brindado su autorizada y respetuosa opinión en las diversas etapas de la investigación, y con Rubén Bonifaz Nuño, quien generosamente hizo una lectura crítica del texto íntegro dándome valiosas sugerencias. Agradezco, asimismo, a Maricela Ayala, Ana Luisa Izquierdo, Mario Ruz, Enrique Bonavides y Ramón Arzápalo los comentarios, bibliografía e importantes datos que me proporcionaron desde sus propios campos de trabajo. Y finalmente debo mencionar a Jordi Juliá, director del Instituto Nacional de Higiene, que amablemente me permitió conocer y observar de cerca a las serpientes reales, aclarándome algunas dudas sobre su naturaleza y comportamiento.

INTRODUCCIÓN GENERAL

El pensar simbólico no es haber exclusivo del niño, del poeta o del desequilibrado. Es consustancial al ser humano: precede al lenguaje y a la razón discursiva. El símbolo revela ciertos aspectos de la realidad —los más profundos— que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento. Imágenes, símbolos, mitos, no son creaciones irresponsables de la psique; responden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser.

(Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*)

CONSIDERACIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS

En la mayor parte de los diversos trabajos sobre la religión mesoamericana encontramos que ella no es estudiada por sí misma, sino que se analiza y se describe dentro de los marcos de comprensión de lo político, lo económico, lo artístico, lo literario o lo lingüístico. Cualquier fenómeno religioso puede ser abordado desde diferentes enfoques o puntos de vista, pues está relacionado con todas las otras esferas de la vida, pero creemos que para lograr un mayor acercamiento a su comprensión es necesario considerarlo "en sí mismo, en lo que tiene de irreductible y de original",[1] como dice Eliade; es decir, se requiere estudiarlo desde la ciencia de las religiones, que tiene sus propios fines y sus propios procedimientos metodológicos, y con esta perspectiva, los estudios sociales, económicos, artísticos, lingüísticos o psicológicos se convierten en auxiliares del enfoque religioso, de la ciencia de las religiones.

Por otra parte, la religión mesoamericana ha tendido a ser considerada como una entidad aislada del fenómeno religioso universal, lo cual se justifica por el muy fundado temor a las generalizaciones superficiales y a la aplicación de esquemas de otras realidades históricas a la mesoamericana. Pero así como ha de aceptarse (por la evidencia de los datos) que las creencias religiosas de los diversos grupos mesoamericanos tienen tan estrechas conexiones entre sí, que es posible hablar de una tradición común a todas ellas, es necesario tomar tam-

[1] Eliade, *Tratado de historia de las religiones,* p. 20.

bién en consideración el contexto universal de actitudes, creencias y costumbres religiosas, para mejor comprender un fenómeno concreto; es fundamental partir del hecho de que eso que se ha llamado religión, además de ser una creación cultural *sui generis* y no un mero reflejo de la organización social, de la economía o de la problemática psicológica del hombre, está constituido por estructuras y mecanismos comunes a toda manifestación particular, cuyo conocimiento permite pasar de una mera descripción a una comprensión del significado del hecho religioso, como ha visto la fenomenología de la religión. Así, el conocimiento de los hechos religiosos a nivel universal, del mundo de significaciones que revelan los modelos míticos y rituales de distintas épocas y distintos ámbitos culturales, permite, sin duda, a través de comparaciones, una comprensión más profunda del fenómeno que se estudia, siempre y cuando éste no sea desprendido de su propia realidad histórica. Por ello consideramos, con Max Müller, que "quien no conoce más que una religión, no conoce ninguna".[2]

Sobre el simbolismo religioso

Goethe nos dio una excelente definición del simbolismo:

> El simbolismo transforma el fenómeno en idea y la idea en imagen, de modo que la idea permanece siempre y opera en la imagen, sin por ello dejar de mantenerse inaccesible e indefinidamente activa; e incluso si la idea es expresada en todas las lenguas, se mantiene, sin embargo, inexpresable.[3]

La palabra símbolo viene del griego σύμβολον (*symbolon*) que significa cada una de las dos mitades o partes correspondientes de un objeto, que fungen como prueba de identidad o contraseña. De ahí deriva el que se llame símbolo a toda contraseña o señal de identidad; contrato entre individuos.

[2] En J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 49. Acerca de la autonomía, objetivos y métodos de la ciencia de las religiones, véanse las obras de Meslin, Eliade, Widengren, E. O. James y Velasco, entre otros.

[3] *Maximen und Reflexionen*, citado por Meslin, *Aproximación...*, p. 201.

Recibo o talón. Garantía de pertenencia. Síntoma. También pasó a significar código secreto en el orfismo y en otras sectas esotéricas. Presagio y agüero.[4]

Ernst Cassirer es uno de los autores que con mayor profundidad ha analizado el simbolismo, sobre todo en su *Filosofía de las formas simbólicas*. Da una amplia definición de lo que llama "función simbólica", considerándola como aquella por medio de la cual el espíritu, ante la presencia de un fenómeno, crea una "significación" determinada, un "contenido ideal peculiar". Y afirma que "esto vale para el arte tanto como para la religión... Todos ellos viven en mundos de imágenes peculiares, en los cuales no se refleja simplemente algo dado empíricamente, sino que más bien se crea con arreglo a un principio autónomo".[5]

Pero Paul Ricoeur considera que a esa función de objetivar y de dar sentido a la realidad en general, que incluye lenguaje, religión, arte, ciencia, es preferible llamarle signo o función significante, ya que Cassirer da al término símbolo un sentido tan amplio, que borra la línea divisoria entre las expresiones unívocas y las multívocas.

> Si llamamos simbólica a la función significante en su conjunto, ya no tenemos término para designar el grupo de signos cuya textura intencional reclama la lectura de otro sentido en el sentido primero, literal, inmediato.[6]

Símbolo es para Ricoeur la expresión del doble o múltiple sentido; aquella que muestra y oculta a la vez, por lo que requiere de interpretación.

> Todo *Mythos* —dice— conlleva un *logos* latente que pide ser exhibido. Por eso no hay símbolo sin un principio de interpretación; donde un hombre sueña, profetiza o poetiza, otro se alza para interpretar; la interpretación pertenece orgánicamente al pensamiento simbólico y a su doble sentido.[7]

[4] Liddel & Scott, *Greek-English Lexicon*.
[5] Cassirer, *Filosofía...*, Vol, I p. 18.
[6] Ricoeur, *Freud...*, p. 14.
[7] *Ibidem.*, p. 20.

Y en ciencia de las religiones, los símbolos constituyen "el lenguaje de lo sagrado, el verbo de las "hierofanías".[8]

Mircea Eliade ha llamado *hierofanías* a todas las manifestaciones de lo sagrado y de la experiencia religiosa, la vivencia de lo sagrado (mitos, ritos, símbolos, etc.), que siempre son concretas, históricas.[9]

> La dialéctica de una hierofanía —dice— supone una *elección* más o menos manifiesta, una singularización. Un objeto se hace sagrado en cuanto incorpora (es decir revela) *otra cosa* que no es él mismo.
>
> Todo lo que es insólito, singular, nuevo, perfecto o monstruoso se convierte en recipiente para las fuerzas mágico-religiosas, y según las circunstancias, en objeto de veneración o de temor, en virtud del sentimiento ambivalente que provoca constantemente lo sagrado.[10]

La experiencia de lo sagrado, como lo ha mostrado Eliade, adopta siempre el carácter de una revelación, de una epifanía. Esta experiencia sólo se da cuando el contacto con el objeto va acompañado de circunstancias que hacen ver en él algo que aparenta ser una cosa distinta de lo que es y del sujeto que lo observa. Las cualidades del objeto son entendidas como signos de la presencia de otra cosa distinta.[11] Y ese algo en que lo sagrado se manifiesta y que es diferente de él, son objetos, mitos, símbolos.

Así, en el campo peculiar de la ciencia de las religiones, la palabra símbolo tiene un sentido específico: los símbolos son expresiones de lo sobrenatural, a la vez que son considerados ellos mismos como realidades sagradas, como manifestaciones sensibles de lo sagrado.

Los símbolos se cuentan entre las hierofanías más importantes; constituyen el lenguaje al que el hombre ha recurrido para expresar la experiencia de lo sagrado, porque esta experiencia es fundamentalmente vivencial, irracional, valorativa;

[8] *Ibidem*, p. 16.
[9] Eliade, *Tratado...*, Prólogo y Cap. I.
[10] *Ibidem*, p. 37.
[11] Köning, *Diccionario...*, "Santo".

es una forma de aprehender la realidad esencial o última de las cosas, la cual "se manifiesta de un modo contradictorio y, por consiguiente, no puede expresarse en conceptos".[12] El símbolo religioso tiene, por tanto, una multivalencia, una pluralidad de sentidos, *todos los cuales son igualmente válidos;* el símbolo expresa simultáneamente varios significados "cuya relación no es evidente en el plano de la experiencia inmediata".[13] Así, la religión emplea el lenguaje simbólico porque es la forma más rica de expresión y la más adecuada para transmitir significados no conceptuales. En fin, el símbolo es la única forma de expresar la "otra realidad", que está más allá de la concreción histórica y del pensamiento discursivo; esa realidad que pertenece al mundo de la espiritualidad y que, trascendiendo al racionalismo cientificista del siglo XIX, ha empezado a dejar de ser objeto de ocultismo, por lo menos para aquellos que no se han encerrado en alguno de los dogmas racionalistas o positivistas que todavía perviven.

Uno de los pensadores a quienes debemos el rescate del mundo infinito de la espiritualidad religiosa es Karl Jung. En su monumental obra *Símbolos de transformación*, donde nos ofrece una rica mitología derivada de los sueños de una paciente, Jung interpreta los símbolos como expresiones del psiquismo inconsciente, y revela su sentido profundo y su importancia para el hombre.

Para él, la mayor parte de la psique del hombre es inconsciente, y lo inconsciente tiene dos contenidos: el que es parte de la experiencia del sujeto, que se olvidó o reprimió, y el que nunca fue consciente, o sea, el legado propio de la humanidad. Llamó al primero inconsciente personal y al segundo, inconsciente colectivo o *arquetípico.* Jung considera que el arquetipo...

> ...es una *tendencia* heredada de la mente humana que le lleva a formar representaciones de temas mitológicos; representaciones que varían en gran medida sin perder su estructura básica.[14]

[12] Eliade, *Imágenes...*, p. 15. *Vid* Guénon, *Símbolos...*, p. XXXI.
[13] Eliade, "Observaciones metodológicas...", p. 130.
[14] Jung, *The Symbolic Life, Collected Works,* No. 18, Bollingen Series, citado por Mattoon, *El análisis junguiano de los sueños,* p. 42.

Estas representaciones son imágenes simbólicas que se producen en cualquier época o lugar porque revelan un aspecto común de la naturaleza humana.[15] La mitología es así, para él, receptáculo de imágenes arquetípicas que, por ello, aparecen también en sueños, visiones oníricas, fantasías, delirios,[16] o sea, contenidos inconscientes que se expresan mediante símbolos, lo cual explica las similitudes entre diversas religiones sin conexión histórica. Y entre estos arquetipos, uno de los más importantes es la serpiente.

Con base en esto, dice Jung, afirmando la objetividad y el valor de los mitos y símbolos religiosos:

> Lo que tenemos en el fondo de la fantasía, antaño estuvo a plena luz. Lo que se nos aparece en sueños y fantasías, fue antes uso consciente o convicción general. Mas lo que entonces fue tan poderoso como para formar la esfera vital del espíritu de un pueblo de elevado desarrollo, no puede haber desaparecido totalmente del alma humana en el curso de pocas generaciones.[17]

Señalando la importancia y los aportes de la psicología profunda para la comprensión del mundo de los símbolos, afirma Eliade que...

> ...los sueños, los ensueños, las imágenes de sus nostalgias, de sus deseos, de sus entusiasmos, etc., son otras tantas fuerzas que proyectan al ser humano, condicionado históricamente, hacia un mundo espiritual infinitamente más rico que el mundo cerrado de su "momento histórico".[18]

Y añade:

> Porque no sólo monstruos pueblan el inconsciente: dioses, diosas, héroes, hadas, también habitan en él y, por lo demás, los monstruos

[15] Jung, *El hombre...*, p. 69.
[16] Jung, *Símbolos...*, p. 392.
[17] *Ibidem*, p. 51-52. Prueba clara de ello es la religión de los grupos mayanses de hoy, en los cuales no sólo no ha desaparecido totalmente aquello que formó "la esfera vital del espíritu" de los antiguos mayas, sino que continúan inmersos dentro de esa esfera vital de significaciones simbólicas.
[18] Eliade, *Imágenes...*, p. 13.

del inconsciente son también ellos mitológicos, puesto que siguen realizando los mismos papeles que tuvieron en todas las mitologías: en último análisis, ayudan al hombre a liberarse, a realizar su "iniciación".[19]

Y es, indudablemente, el rico universo del inconsciente: sueños, fantasías, imaginación en general, una de las fuentes principales de donde emerge la concepción religiosa del mundo por lo que la psicología profunda, particularmente la de Karl Jung, es uno de los más valiosos auxiliares en la comprensión de la religiosidad.

Michel Meslin, por su parte, afirma que sólo conocemos lo sagrado a través del hombre que lo manifiesta en conceptos, mitos, símbolos, que son "aproximaciones, ideogramas más o menos inadecuados a su finalidad",[20] y en la operación simbólica participa no sólo el insconsciente del hombre, sino la totalidad de su ser: razón, sentidos e intuición.[21]

Considera Meslin que únicamente el lenguaje simbólico permite pasar de lo imaginario a la realidad ontológica, ya que los símbolos, a la vez que son proyecciones del inconsciente, son portadores de una significación religiosa determinada por una tradición y, por tanto, vinculan a cada individuo que los formula con una comunidad religiosa, y al mismo tiempo con la "realidad misma de lo divino, perceptible a través de esas figuras".[22] O sea que la fuerza del símbolo está en que lleva en sí el peso de una tradición cultural y religiosa, y manifiesta, simultáneamente, una forma arquetípica, común a todo hombre por radicar en su naturaleza inconsciente. Un símbolo religioso es portador de fuerzas tanto psicológicas como sociales, y tiene como función establecer un vínculo entre los hombres y "expresar relaciones entre el hombre y el cosmos".[23]

El ámbito simbólico del hombre tiene, pues, dos niveles: el de las imágenes arquetípicas fundamentales, que es más profundo y menos consciente, y el de los símbolos más elabo-

19 *Ibidem*, p. 14.
20 Meslin, *op. cit.*, p. 14.
21 *Ibidem*, p. 18.
22 *Ibidem*, p. 223.
23 *Ibidem*, p. 202.

rados, que están vinculados con un contexto cultural y religioso preciso.[24]

Por su carácter de expresión de arquetipos, el símbolo es significativo para todo hombre; actúa sobre la psique, haciendo vivir una experiencia mucho antes de comprenderlo; y en tanto que signo de una cultura determinada, constituye un lenguaje comprensible para el grupo, que vincula a cada miembro de él con "una comunidad significada más amplia que los excede".[25] Así:

> Lo que el historiador de las religiones tiene que encontrar es precisamente el sentido de los símbolos, tal como son vividos en el marco de determinada experiencia por una comunidad de creyentes. Tiene que esforzarse en buscar su origen cultural, en explicar su coherencia y precisar sus límites.[26]

Nosotros consideramos, de acuerdo con Meslin, que el símbolo religioso, esa hierofanía que expresa, con múltiples sentidos, la experiencia de lo sagrado, abarca tanto la naturaleza inconsciente del hombre, como aquello que se considera sagrado en un contexto cultural determinado. Pero además creemos necesario destacar que en el ámbito de la simbología religiosa se dan varios grados o niveles de simbolización:

1. En su origen, como es claro en las culturas antiguas y primitivas, los símbolos religiosos fueron, por lo general, objetos del mundo natural con características peculiares, extraordinarias, que se consideraron como signos de poder o de sacralidad. Así, estos objetos extraordinarios son encarnaciones de "lo sagrado" o "lo otro" no manifiesto, es decir, son *objetos simbólicos.*
2. El segundo nivel se da cuandc los objetos simbólicos se asocian a otros objetos o hechos naturales que presentan semejanzas con ellos, y los representan. Así, un objeto simbólico puede constituirse en símbolo de otro símbolo.
3. Al tercer nivel se pasa en el momento en que los objetos simbólicos se emplean como imágenes plásticas o verbales, ad-

[24] *Ibidem,* p. 216.
[25] *Ibidem,* p. 202.
[26] *Ibidem,* p. 214.

quiriendo nuevas características: alterándose, complicándose o simplificándose. Surgen así las *representaciones simbólicas,* que son ya símbolos del símbolo del símbolo.

4. Y un cuarto nivel sería aquel en el que las representaciones simbólicas sufren una formalización o esquematización, dando lugar a *abstracciones simbólicas.*

Por ejemplo, lo sagrado encarna en una fuerza de la naturaleza (1er nivel); ésta se simboliza con un animal, cuyas características son semejantes (2do. nivel); el animal real, biológico, es considerado, así, como portador de la sacralidad que la fuerza natural encarna. Dicho animal, que es un *objeto simbólico,* se emplea como imagen en los mitos o se representa en las artes plásticas (3er nivel) constituyéndose en una *representación simbólica,* y finalmente, esta representación se estiliza pasando a una o varias formas abstractas: *abstracción simbólica* (4o. nivel).

Con base en todo lo anterior, aquí nos hemos propuesto el análisis del símbolo "serpiente" en la religión maya, considerando que fue uno de los fundamentales, por representar el poder fecundante o energía vital sagrada que permea el espacio temporal, comunicando su sacralidad a todos los seres que integran el cosmos. El hecho de que un símbolo de la fertilidad se haya convertido en quizá la hierofanía por excelencia de la religión maya puede explicarse, entre otras cosas, porque se trata de una cultura cuya principal fuente de subsistencia fue la agricultura; una cultura preocupada por las necesidades primarias de la vida: el alimento, la procreación, la salud; una cultura cuyas manifestaciones son siempre de afirmación vital, expresiones de un vitalismo naturalista. Para los mayas, los dioses son dadores de la vida o dadores de la muerte; la vida es el bien y la muerte es el mal,[27] por lo que la energía sagrada que anima al cosmos es energía fecundante y generadora, pero que lleva en sí misma, en una armonía de contrarios, el poder de la muerte.

[27] De la Garza, *El hombre...,* Cap. II.

ALGUNOS ESTUDIOS
ACERCA DE LA SERPIENTE ENTRE LOS MAYAS

El tema de la serpiente entre los mayas ha sido estudiado principalmente desde la perspectiva de la historia del arte, es decir, como motivo estético. Entre los autores que lo han abordado podemos citar a Tatiana Proskouriakoff, Martha Foncerrada, George Byron Gordon y Herbert Spinden. Todos ellos concuerdan en afirmar que el motivo serpiente fue el más importante en el arte plástico maya, sobre todo las serpientes estilizadas.

Proskouriakoff afirma que la serpiente es más que un motivo común en el arte maya; es un tema al que se recurre en una gran variedad de contextos y que asume muchas formas diferentes. Las serpientes se representan por lo general estilizadas; los rasgos naturales se combinan con improvisaciones puramente imaginativas o con detalles anatómicos de otros animales. Destaca los principales rasgos de las serpientes estilizadas y señala sus asociaciones.[28]

Y Martha Foncerrada asienta:

> Puede afirmarse que la imagen realista de la serpiente no tuvo en la plástica del periodo Clásico maya una existencia tan rica y fecunda como aquella imagen inventada de sutil y complejo movimiento ondulante, que se convirtió en el patrón decorativo de múltiples y variadas estilizaciones que le dan un carácter singular a la vez que homogéneo a los relieves de Palenque, las estelas de Yaxchilán, los altares de Copán, etc.[29]

[28] Proskouriakoff, *Maya Sculpture...*, p. 39.
[29] Foncerrada, *La escultura...*, p. 139.

Por su parte Gordon, quien tiene un trabajo específicamente dedicado al análisis del motivo serpiente, muestra que fue el dominante en el arte maya, y que del ofidio derivan algunos de los símbolos plásticos más importantes del arte mesoamericano. Al esquematizarse y sintetizarse la forma natural, dio origen al gancho, a la greca y a otras formas geométricas. Gordon dice que la serpiente fue símbolo sagrado y recurso decorativo, el uno subjetivo y el otro objetivo; ambos aspectos son complementarios. Reconoce el hecho de que si la serpiente fue el motivo dominante en el arte, ello se debe a su significación religiosa, lo que habla de un pueblo de firmes convicciones religiosas, cuya organización social y política estaba estrechamente ligada al sacerdocio. Destaca que no hay evidencias en las fuentes escritas acerca del culto a la serpiente, por lo que afirma que el simbolismo de este animal *nunca será conocido,* permanecerá como un misterio, e intentar conocerlo es caer en especulaciones.[30] Sin embargo, postula dos alternativas de explicación del motivo serpiente:

1. Indica una creencia en la naturaleza divina de la serpiente y es una evidencia del culto a ella.
2. La imagen de la serpiente fue empleada para representar, de manera simbólica, algunos atributos de la divinidad o algún grupo de ideas abstractas conectadas con la religión, mitología popular o filosofía.

Añade que si la primera alternativa es correcta, "el caso es muy simple", y si la correcta es la segunda, "es necesario determinar el grupo preciso de ideas que lleva el símbolo, y la razón por la cual la serpiente fue elegida para representar esas ideas". Termina reiterando que no se pueden tocar esas cuestiones sin caer en la especulación.[31] Y señala cómo de la representación naturalista se pasó a la representación convencionalizada, destacando ciertos rasgos del animal; luego a la representación geométrica, mera abstracción, y finalmente la abstracción geométrica, dice, se absorbe en el puro dibujo.[32]

[30] Gordon, "The Serpent Motive...", p. 132.
[31] *Ibidem,* p. 160-1.
[32] *Ibidem,* p. 154.

Sin embargo, las representaciones convencionalizadas y las geométricas de la serpiente no son posteriores a las naturalistas, sino que aparecen en el área maya desde el periodo Protoclásico dentro del arte de Izapa, llevando ya los valores simbólicos que encontramos después en el arte maya.

Señala Gordon, con base en los crótalos que frecuentemente se representan, que es la serpiente de cascabel el modelo artístico, y que el *guilloche* y el meandro derivan del cuerpo de la serpiente [lo cual se corrobora por el hecho de que en los extremos de ambos motivos hay a veces cabezas de serpiente].

Spinden también reconoce que la serpiente fue el principal motivo en el arte maya, y afirma que las formas espirales y las variaciones de curvaturas, así como la greca, derivan del motivo serpiente.[33]

Analiza su origen como motivo artístico, tomando en consideración otros factores culturales, como la creencia en deidades animales y la asociación de esos dioses con fenómenos naturales.[34] Dice que procede del totemismo, basándose en la idea, ya desechada hoy,[35] de que toda religión pasa por una fase totémica; y asegura que la serpiente fue más importante en el arte que en la religión porque su cuerpo se presta más que el de otros animales a la representación artística. Reconoce que la serpiente representada fue la cascabel tropical o *Crotalus durissus durissus* y señala la idealización, la adición de elementos no naturales, como volutas y flamas, y habla de una progresiva antropomorfización del animal, interpretando así los rostros humanos que aparecen entre sus fauces. Como resultado de estos significativos análisis (a pesar de que no compartimos muchas de sus interpretaciones) Spinden concluye que:

> No hay un solo dios que pueda ser llamado el dios serpiente con exclusión de todos los otros. Como resultado de su extensión artística,

[33] Spinden, *A Study of Maya Art...*, p. 47.
[34] *Ibidem*, p. 32-33.
[35] *Vid* Introducción a la Primera Parte.

> la serpiente parece haber perdido su primitivo carácter religioso y haberse convertido en un signo o atributo de la divinidad en general.[36]

Así, tanto Gordon como Spinden advirtieron que la serpiente fue el símbolo principal en el arte maya, y también, de algún modo, que no fue precisamente una deidad, sino que estuvo vinculada a muchas de ellas por representar otra energía o principio sagrado.

[36] Spinden, *op. cit.*, p. 33.

ESTA INVESTIGACIÓN

Estructura y procedimientos metodológicos

Nuestro análisis del símbolo serpentino abarca la religión maya en general, considerando como tal la que crearon los distintos grupos mayanses dentro del área maya (región donde se hablan las lenguas mayanses, con excepción de la huaxteca), desde la etapa Preclásica hasta la actualidad, y que se puede dividir en cuatro periodos, de acuerdo con sus características propias:

1. *Periodo de Gestación* (Preclásico y Protoclásico, 1800 a.C. a 300 d.C., aprox.).
2. *Periodo Clásico* (Clásico, 300 a 900 d.C., aprox.).
3. *Periodo de Influencia náhuatl* (Posclásico, 900 a 1524 d.C. aprox.).
4. *Periodo de Influencia cristiana, Yuxtaposición y Sincretización* (desde la conquista española hasta nuestros días).

Sin embargo, aunque el símbolo en el Periodo de Gestación se analiza en un capítulo específico, esta investigación no tiene un desarrollo propiamente cronológico, sino temático, ya que buscamos acercarnos principalmente a la estructura significativa y no a la historia del símbolo "serpiente". Pero como todo hecho religioso es histórico (es decir, tiene un carácter dinámico), en cada uno de los temas, además de hacer las necesarias distinciones entre los diversos grupos mayanses de los que proceden nuestros datos, hemos seguido un orden

cronológico, con la excepción de aquellos donde el aspecto estudiado no aparece en todos los periodos, o que ha requerido ser destacado primero en el cuarto o en tercer periodos. Intentamos, así, que en nuestro trabajo también pueda perfilarse la trayectoria histórica del símbolo.

Esta forma de organización de los datos, a pesar de su complejidad, nos ha permitido establecer entre ellos comparaciones que han sido básicas para la hermenéutica: las ideas de unos grupos nos han aclarado las de otros, y muchos conceptos coloniales y actuales nos han abierto a una mayor comprensión de los prehispánicos, y viceversa. Al mismo tiempo, para entender y situar históricamente algunos aspectos, hemos hecho algunas comparaciones, en cada tema, con creencias y ritos de otros grupos mesoamericanos, como los nahuas del Altiplano Central, los triques de Oaxaca y los pipiles de Honduras (siempre señalando la época), ya que todos ellos forman, con los mayas, una unidad cultural, y consideramos que la ubicación de un fenómeno religioso en su contexto es uno de los aspectos esenciales para acercarse a su comprensión.

Este trabajo es, por tanto, comparativo y sintético, ya que analizamos manifestaciones religiosas de grupos diversos dentro de la gran familia mayanse, y de varias épocas, buscando encontrar los rasgos comunes que nos permitan dar una interpretación unitaria. Pretendemos hacer una síntesis sistemática, con base en la clasificación temática de las diferentes expresiones del fenómeno religioso que estudiamos, pero describiéndolo tal como aparece en los distintos grupos y las distintas épocas, y realizando comparaciones sincrónicas y diacrónicas. Este proceder se debe a que nuestro propósito de mostrar la unidad de significado en los diversos modos de expresión del concepto religioso no desconoce el hecho de que, a pesar de que podemos hablar de una religión maya (que se distingue de la de otros grupos mesoamericanos), los mayas constituyeron, antes como hoy, un mosaico integrado por grupos tan diferenciados en varios aspectos culturales, como en el de sus lenguas. Así, señalamos las distinciones de los grupos, regiones y ciudades, considerando que de este modo

podemos responder mejor a la peculiaridad de los propios mayas, quienes rechazando la homogeneidad, incluso esculpían un glifo de diferentes maneras cuando debían repetirlo en la misma inscripción. Pero este aspecto, a la vez, constituye uno de los rasgos comunes a diferentes grupos, que precisamente nos ayuda a identificarlos como mayas.

Por nuestro convencimiento de que en los hechos religiosos existen estructuras significativas o un *logos* interno de carácter universal y permanente, que es necesario descubrir para lograr una comprensión (como lo ha destacado la fenomenología de la religión), hemos investigado acerca del símbolo serpiente en expresiones religiosas de culturas ajenas a la mesoamericana, encontrando, también por medio de comparaciones, múltiples significaciones comunes, que nos han ayudado a entender el símbolo maya. Por ello, hemos incluido el resultado de esas indagaciones, pero en *Introducciones* separadas del desarrollo de nuestros temas, para evitar confusiones y, sobre todo, porque éste no es un estudio comparativo a nivel universal, sino un estudio histórico que se limita a un área cultural determinada.

Las *Introducciones* a las tres partes en que se divide el trabajo tienen como finalidad, así, destacar que las concepciones mayas acerca de la serpiente no sólo parecen tener paralelos significativos en el mundo mesoamericano prehispánico, colonial y actual, sino que pueden integrarse a las estructuras universales de este símbolo. El haber incluido datos de religiones muy diferentes en el tiempo, en el espacio y en el contexto cultural tiene el objetivo de destacar la universalidad y trascendencia de este símbolo, y de mostrar cómo:

> . . .cualquier hecho religioso de una civilización dada no es más que una manifestación específica de algo mucho más general y mucho más vasto.[37]

Una de las explicaciones de la coincidencia entre religiones muy distintas entre sí respecto de la significación de la ser-

[37] Brelich, "Prolegómenos. . .", en Puech, *Historia de las religiones,* Vol. I, p. 75.

piente es, a nuestra manera de ver, el sentido psicológico de arquetipo que tiene este animal, sentido que fue analizado profundamente por Jung y los miembros de su escuela. Algunos autores junguianos hacen, además, comparaciones entre el contenido onírico, y piscológico en general, de la imagen serpentina y su significado en diferentes mitos, por lo que hemos hecho alusión a estos trabajos en las Introducciones a la Segunda y Tercera partes.

La Introducción correspondiente a la Primera Parte es distinta de las otras sólo en tanto que es mucho más general, por requerirlo así el tema que es, él mismo, introductorio. Mencionamos en ella algunas de las más destacadas expresiones del vínculo del hombre con los animales y de la significación religiosa de éstos a nivel universal, seleccionando aquellos aspectos que se relacionan con los abordados en los dos primeros capítulos.

La Primera Parte del trabajo tiene como objeto señalar el significado general de los animales en la religión maya para destacar, y quizá comprender mejor, el puesto particular de la serpiente, que se analiza en las partes Segunda y Tercera. Así, en la Segunda Parte, además de presentar en un capítulo independiente las más antiguas expresiones del símbolo en el área maya, que corresponden tal vez a grupos no mayanses, analizamos las relaciones de la serpiente con lo divino; es decir, cuál es su naturaleza sagrada en el cosmos y con qué deidades está ligada. Y en la Tercera Parte estudiamos el vínculo de la serpiente con los hombres; o sea, de la energía sagrada que ella representa con el mundo humano, lo cual constituye, sin duda, una de las preocupaciones centrales en la religión maya.

Fuentes

Por ser éste un estudio histórico, todo lo relativo a los mayas se basa en fuentes directas: hemos utilizado obras escultóricas y pictóricas, los tres códices existentes, textos de los siglos XVI, XVII y XVIII, tanto indígenas como españoles, y etnografías acerca de los grupos mayanses de hoy.

Las obras plásticas han sido una de las fuentes principales de nuestro trabajo, porque al no poder leer los textos mayas prehispánicos, son estos vestigios materiales la expresión más fiel de la concepción del mundo y de la vida de los mayas antiguos, y porque para los periodos de Gestación, Clásico y de Influencia náhuatl, la representación serpentina ocupa un lugar preeminente en ellos.

En los numerosos estudios estéticos sobre el arte maya se describe y analiza el motivo serpiente, como hemos señalado antes; pero el interés fundamental ha sido el valor estético y no el religioso; es decir, se ha apelado a las creencias religiosas para entender la expresión artística. Aquí no nos hemos propuesto elaborar descripciones formales ni análisis estilísticos, sino penetrar en la significación del motivo serpiente sólo en tanto que *representación simbólica* religiosa, por lo que no describimos las diversas formas plásticas más que en función de su posible sentido religioso; es decir, analizamos la expresión artística buscando entender los conceptos religiosos. Y por ello mismo, tampoco hacemos una enumeración exhaustiva de representaciones serpentinas (ni de otro tipo de referencias), sino que hemos elegido los ejemplos que consideramos más significativos para cada tema estudiado.

La abundancia de imágenes plásticas de la serpiente contrasta notablemente con el hecho de que en las fuentes escritas coloniales, esenciales también para el conocimiento de diversos aspectos de la cultura maya prehispánica, hay escasas referencias a la serpiente en su carácter sagrado, lo cual se debe, posiblemente, a la significación que este animal tiene en el cristianismo. En los textos escritos por españoles, las menciones de la serpiente se refieren sobre todo a su veneno, tamaño y formas, y en los textos indígenas (a pesar de que varios de ellos fueron escritos con el propósito principal de oponerse al dominio espiritual español, rescatando y reafirmando las antiguas creencias por medio de la palabra escrita) parece ser que los autores prefirieron eludir, hasta donde fuera posible, la mención de la serpiente. Sin embargo, los pocos datos que pudimos recoger en las fuentes escritas coloniales fueron básicos para aclarar el significado, tanto prehispánico como colonial, del ofidio.

En cuanto a las fuentes para el momento actual de la religión maya, han sido fundamentalmente etnografías realizadas por antropólogos sobre distintos grupos, ya que un estudio comparativo como éste no puede incluir el trabajo antropológico de campo, que tiene sus propios métodos y finalidades. El material obtenido en estos trabajos fue tan rico, que nos permitió no sólo conocer muchas de las ideas actuales acerca de la serpiente entre los grupos mayanses, sino también, por medio de comparaciones, aclarar varios aspectos de la época prehispánica que, por falta de datos, resultaban muy oscuros. Pero a la vez, gracias a la información que obtuvimos de las épocas prehispánica y colonial en las fuentes plásticas y escritas, logramos precisar qué ideas acerca de la serpiente entre los grupos actuales pueden provenir de la época prehispánica, aunque muchas de ellas se presentan alteradas por los procesos de yuxtaposición y sincretización gestados durante la Colonia.

En relación con otros grupos mesoamericanos, también hemos recogido información acerca de la serpiente en fuentes directas: textos coloniales, códices, representaciones plásticas y etnografías, pero sólo hemos incorporado las referencias que podían aclarar o complementar algunas ideas mayas, ya que es tan amplia la información, que integrarla a este trabajo habría traído como consecuencia desbordar los límites que nos habíamos propuesto.

Finalmente, en cuanto a nuestro acercamiento a la significación religiosa universal de la serpiente, hemos consultado obras teóricas de ciencia de las religiones, historias generales de la religión, diccionarios especializados, estudios monográficos sobre religiones particulares y algunos textos y libros sagrados de diversas religiones, así como trabajos sobre simbolismo filosófico, psicológico y religioso.

En síntesis, aquí nos hemos propuesto el estudio de un símbolo religioso en una cultura determinada, pero como el mundo maya es múltiple y diverso, éste es un trabajo comparativo, que busca fundamentalmente descubrir, en las dis-

tintas expresiones del fenómeno, una estructura común, y relacionarla con la percibida en otros ámbitos culturales.

Sin embargo, el destacar la concreción histórica de cada época o lugar, también ha sido básico para acercarnos a la comprensión del símbolo serpiente en la religión maya, lo cual nos ha corroborado que en ciencia de las religiones, como afirma Michel Meslin, la búsqueda de la estructura universal del fenómeno estudiado no puede hacerse al margen de su historia, ya que...

> ...los fenómenos religiosos no pueden ser reducidos a una estructura original, porque nunca son vividos en cuanto tales, en estado bruto.

Por ello, en esta ciencia las piezas clave son *fenomenología* e *historia.*

> La primera aporta al historiador la afirmación evidente de la originalidad del hecho religioso, que hay que considerar en sí mismo, y le garantiza que todo fenómeno religioso excede los límites de su tiempo y de su medio, en la medida en que manifiesta una estructura fundamental. Pero sólo el análisis histórico permite comprender y explicar la decisión del hombre por tal o cual forma religiosa, así como las razones de esa elección en función de una época y de una cultura particulares.[38]

[38] Meslin, *op. cit.,* p. 157.

Primera Parte

LOS ANIMALES EN LA RELIGIÓN MAYA

INTRODUCCIÓN

> El animal abre ante mí una profundidad que me atrae y que me es familiar. Esa profundidad en cierto sentido la conozco: es la mía. Es también lo que me es más lejanamente escamoteado, lo que merece ese nombre de profundidad que quiere decir con precisión *lo que me escapa*... no es siempre, y nunca lo es del todo, reductible a esa especie de realidad inferior que atribuimos a las cosas. Un no sé qué de dulce, de secreto y de doloroso prolonga en esas tinieblas animales la intimidad del fulgor que vela en nosotros.
>
> (Georges Bataille, *Teoría de la religión*)

El hombre moderno "civilizado", es decir, el habitante de las ciudades, ha perdido uno de los vínculos más enriquecedores con lo que no es él ni es su obra: el vínculo con el animal. Al mismo tiempo, ha perdido su disposición de asombro, de admiración y de reverencia ante el mundo natural y, con ello, su humildad y su religiosidad. De este modo, ha enajenado una de las dimensiones más profundas de su propio ser.

Pero para los hombres antiguos y para nuestros contemporáneos que culturalmente se mantienen al margen de las grandes corrientes de la civilización, con frecuencia denominados "primitivos", "salvajes" o "ágrafos", la vivencia del mundo circundante plagado de misterios y de fuerzas sobrehumanas, es generalmente una experiencia religiosa, en la cual voluntades y poderes divinos se manifiestan y actúan sobre el mundo en forma de seres diversos. Entre estos seres, los animales tienen un papel destacado porque son poseedores de una fuerza vital y un poder físico que sobrepasan a los

humanos, como volar, tener garras, sobrevivir bajo el agua, etcétera; en especial algunos animales, como los grandes felinos, los osos, los venados, los bovinos, las aves y los reptiles. Los animales son, así, misteriosos, admirables y temibles, por lo que se ubican dentro del ámbito de lo divino, ya sea como deidades, como representantes o manifestaciones de las mismas, o como símbolos de diversas ideas.

Pero al mismo tiempo, entre todos los entes de la naturaleza los animales son los más semejantes al hombre, tanto en sus formas como en sus comportamientos biológicos; además son seres expresivos que abren la posibilidad de una comunicación estrecha con ellos, y así se establecen lazos no sólo de dominio o de sumisión, que resultan, entre otras cosas, de una lucha natural por la supervivencia, sino también de amistad, de amor, de consubstancialidad y hasta de parentesco. Por estos lazos, los animales son también demiurgos entre el hombre y lo otro, aquello que es lo más lejano y extraño: los misterios de los cielos, del inframundo, de la vida y de la muerte. Acerca de esta creencia, que se encuentra entre muchos pueblos del mundo, dice Mircea Eliade:

> Aprender el lenguaje de los animales, y en primer lugar el de las aves, equivale, en cualquier parte del mundo, a conocer los secretos de la naturaleza y, por tanto, a poder profetizar. El lenguaje de los pájaros se aprende por lo común comiendo carne de serpiente o de otro animal tenido como mágico. Estos animales pueden revelar los secretos del porvenir, porque son considerados como receptáculos de las almas de los muertos o las epifanías de los dioses. Aprender su lenguaje, imitar su voz, equivale a poder comunicarse con el más allá y con los cielos...[1]

La relación con los animales es muy estrecha en los pueblos cazadores, donde se da un lazo mágico y religioso con aquellos que sirven para el sustento. Las más tempranas expresiones de esta liga están en las pinturas rupestres, como las de los bosquimanos del Africa del sur[2] y las europeas (Paleolítico superior), cuyo tema principal es ese tipo de animales: ciervos,

[1] Eliade, *Chamanismo...*, p. 94.
[2] *Vid* Pijoan, *Arte de los pueblos aborígenes*, p. 112ss.

bisontes, jabalíes, mamutes, toros, caballos. Las más destacadas representaciones de estas pinturas se encuentran en la famosa serie de cuevas que se extiende desde Cantabria, en la costa norte de España, hasta el Perigord y el valle del Vesère, Francia, pasando por los Pirineos. Constituye la llamada Escuela Franco-cantábrica, y las principales son Lascaux, Altamira, Cueva del Castillo, La Pasiega, Pindal, Font-de-Gaume, Les Trois Frères y Pair-non-Pair.[3]

En estas cuevas los animales se representan, por lo general, de manera dinámica, en sus movimientos naturales, con un sorprendente realismo. En Altamira hay también objetos simbólicos y figuras semihumanas con cabezas de animales o animales con posturas humanas, lo que expresa el afán de identificarse con ellos. Las pinturas se encuentran en las partes más profundas de las cuevas y muchas son palimpsestos, lo cual parece significar que el sitio era sagrado, ya que había necesidad de renovar frecuentemente las pinturas. Además, el sentido mágico se corrobora por el hecho de que aparecen muchos animales heridos, y los hombres portan arcos y flechas. Esto habla de un ritual de magia simpatética o imitativa: mediante la exacta reproducción de la forma del animal, es posible propiciar el aumento de las manadas, y representando a los animales heridos, se logra una caza abundante. Por otra parte, las imágenes de hombres disfrazados de animales expresan tal vez el deseo de apoderarse de las fuerzas espirituales de éstos por medio de la imitación: reproducir sus movimientos, envolverse en sus pieles, llevar sus plumas. Uno de los mejores ejemplos es la figura llamada "brujo danzante" de la cueva de Les Trois Frères, que podría representar a un "Señor de los animales", concebido en forma híbrida de hombre y animal.[4]

La más importante de las cuevas es Lascaux,[5] a cuya sala principal se le ha llamado "la Capilla Sixtina de la prehistoria". En ella encontramos no sólo la representación naturalista de los grandes animales de caza, sino también un animal fabu-

[3] Brodrick, *La pintura prehistórica.*

[4] Brandon, *Diccionario...*, "animales".

[5] Bataille, *Lascaux.*

loso, un unicornio, que abre una ronda monumental de toros, caballos y ciervos. El unicornio escapa al tema de la magia simpatética; parece ser ya un resultado de la fantasía creadora. La gruta tiene varias cavernas pintadas, pero la representación más importante por su sentido religioso es la escena del "pozo", en lo más profundo de la cueva. Ahí fueron pintados un bisonte y un rinoceronte, entre los cuales hay un hombre semicaído con cabeza de pájaro y, junto a ellos, un pájaro parado en un mástil. El bisonte está erizado de furor, con la cola levantada, y sus entrañas se vacían pesadamente entre sus patas; delante del animal hay una lanza indicando la herida. El hombre, cuyo trazo es muy simple, parece haber sido herido de muerte: sus brazos cuelgan y sus manos, de cuatro dedos, están abiertas.

En casi todas las obras rupestres antiguas el hombre se dibuja puerilmente, con unos cuantos rasgos, y muchas veces aparece portando máscaras animales, mientras que el animal se representa con un gran realismo y una excelente técnica. Esto parece mostrar que el animal era considerado más valioso que el hombre, lo cual se explica por la dependencia de éste respecto de aquél, que se da en las culturas cazadoras. El hombre del pozo de Lascaux es una de las primeras representaciones humanas y de las más significativas, pues muestra la estrecha vinculación del hombre con los animales: el pájaro puede ser un antepasado de linaje, ya que el hombre lleva máscara de pájaro, y el bisonte herido, así como el hombre moribundo, expresan el drama de la lucha por la sobrevivencia, en la que se debe matar a los seres considerados superiores. Por ello, hay múltiples pueblos entre los que ha de pedirse perdón al animal que se mata para subsistir, o que creen que éste ha de dar su consentimiento para ser cazado.

En las culturas donde la caza y la pesca forman parte de los medios de subsistencia aparece la creencia en un espíritu al que los animales pertenecen y deben su conservación y reproducción; es el llamado "Señor de los animales", uno de los tipos más antiguos de seres sobrenaturales o sobrehumanos.

Estos seres pueden ser masculinos o femeninos, singulares o plurales. Por lo general...

> Moran en los lugares inhabitados, los cuales se oponen, por un lado, a los campos o a los pueblos donde todo está gobernado y protegido por las reglas humanas de la vida en sociedad, pero que, por otro lado, constituyen el mundo donde los cazadores y recolectores están obligados a procurarse los medios de subsistencia. La función más manifiesta del ser en cuestión es la de conceder o negar la caza al cazador... En tanto que representante de lo "no humano" (de lo "no habitado"), es monstruoso, y por sus estrechas relaciones con la caza, suele representarse a menudo bajo una apariencia parcialmente teriomorfa.[6]

Además, el Señor de los animales tiene una función moral, ya que niega la caza a los que matan inútilmente o a los que violan las normas sociales, y para concederla exige ofrendas y otros actos rituales. O sea que desempeña un papel importante en la sociedad, permitiendo al hombre un control sobre ese mundo que está fuera de la influencia humana y que por ello es imprevisible y amenazante para la cacería o la recolección.[7]

Como una derivación del vínculo hombre-animal que se da en los pueblos cazadores, encontramos que los animales no sólo son considerados como amigos y protectores de los hombres, sino que ambos se identifican a tal grado que "nacer de animales y acoplarse con ellos son acontecimientos completamente habituales".[8] Así surge una forma más intensa de ligarse con el animal, que consiste en considerarse su descendiente y organizar la vida social en torno a esa idea rectora: el totemismo.

En términos muy generales, podemos decir que el concepto deriva de una palabra que utilizan los indios *ojibwas,* con la que se designa un conjunto de ideas y prácticas, muy antiguas

[6] Brelich, *op. cit.,* p. 44.
[7] *Ibidem,* p. 46.
[8] Van der Leeuw, *Fenomenología...,* p. 67.

y difundidas, que establecen ciertos vínculos entre el hombre y algunas especies animales.[9] Lo más característico es la organización en grupos y los ritos que ellos llevan a cabo.

> El grupo totémico constituye un conjunto que, por una parte abarca el *tótem,* es decir, un objeto de la naturaleza o un fenómeno natural como el sol, la luna, la tempestad, la lluvia, el agua, el fuego, o —con más frecuencia— una especie de plantas o animales, y por otra, a los hermanos de tótem, las personas pertenecientes al grupo, que son denominadas según el tótem y creen poseer una especie de comunidad de sangre con él. La comunidad dentro del grupo cobra una expresión determinada en las relaciones matrimoniales de naturaleza exogámica, que valen para los miembros del tótem y tienen un significado puramente social.[10]

Los ritos son muy importantes, pues se proponen favorecer al tótem, y si es planta o animal, promover su crecimiento y multiplicación.

Se ha dicho que el totemismo es la relación permanente de carácter mágico, mítico y de parentesco de un clan con animales, plantas u objetos considerados como tótems.[11] El tótem es patrono, auxiliador, compañero o pariente. Hay nombres y emblemas relacionados con él; una identificación con el mismo; prohibición de matarlo, de comerlo o de tocarlo, u obligación de comerlo, y un ritual a su alrededor. En torno a esta creencia hay multitud de mitos acerca de la descendencia común del tótem y sobre sus aventuras con el antepasado humano del grupo. Entre los tabúes está la prohibición de casarse dentro del mismo grupo totémico (exogamia), que es una de las notas definitorias por excelencia del totemismo.

Aunque hay algunos trabajos previos donde se habla ya de totemismo para definir esta forma de vinculación del hombre y la naturaleza, la primera gran obra que reúne todos los datos conocidos entonces y trata de fundar el totemismo como sistema, así como de explicarlo, es *Totemism and Exogamy* de J.G. Frazer, publicada en 1910. Pero desde el momento mismo

[9] Brandon, *Diccionario...*, "Totemismo".
[10] Widengren, *Fenomenología...*, p. 11.
[11] Köning, *Diccionario...*, "Totemismo".

de la aparición de este trabajo empezaron las dudas y cuestionamientos sobre el llamado totemismo. Goldenweiser señala que en pocos casos se dan juntos los tres fenómenos básicos del totemismo: organización en clanes, nombres vegetales o animales de éstos y creencia en un parentesco entre el clan y su tótem.

> El supuesto totemismo se escurre de todo esfuerzo de definición de carácter absoluto —dice Lévi-Strauss glosando a Goldenweiser—. A todo lo más, consiste en una disposición contingente de elementos no específicos. Es una reunión de particularidades empíricamente observables en un determinado número de casos, sin que de ello se desprendan propiedades originales; pero esto no es una síntesis orgánica, un objeto de la naturaleza social.[12]

Desde entonces se discutió y se siguió cuestionando el totemismo, sobre todo en Estados Unidos, sobre la base, principalmente, de las muy diversas formas de vínculos entre el hombre y el animal que se incluían en el totemismo, considerándolo, además, como el origen de toda religión (Robertson, Durkheim y Smith, entre otros).

Así, hoy se ha llegado al reconocimiento del hecho de que el totemismo no es una fase de la religión; no pertenece al acervo más antiguo, ya que los animales aparecen en diversas fases y formas religiosas, y de que, además del factor social, que es el predominante, destaca el mágico, y sólo en último término el religioso. Incluso en muchas culturas los tótems son sólo nombres y emblemas.[13] Algunos consideran que el totemismo definitivamente no es una forma religiosa, sino un sistema social, como Bergúa[14] o Goldenweiser,[15] pero como ha visto acertadamente Segersted, "en la medida en que el totemismo considera al tótem como un amigo y protector de la tribu, y hace depender su vida de ello de una u otra forma,

[12] A. A. Goldenweiser, "Totemism, an Analytical Study", en C. Lévi-Straus, *El totemismo en la actualidad,* p. 14 y 15.
[13] Köning, *Diccionario...*, "Totemismo".
[14] Bergúa, *Historia...*, Vol. I, p. 86.
[15] *Vid* Widengren, *op. cit.,* p. 12.

tiene carácter religioso".[16] Widengren reconoce la dificultad de caracterizar al totemismo, pues afirma:

> Aunque lo significativo del totemismo sea la manera como las ideas y ritos totémicos se entrelazan en un sistema social, en todo caso el factor sociológico no puede ser un elemento dominante en el totemismo, porque esto sería una contradicción. Si prescindimos del factor sociológico queda como lo específicamente totémico la relación con el tótem, y esta relación está caracterizada por una reciprocidad dentro de ella...

Asimismo, el totemismo tiene mucho de mágico, aunque no es mera magia, por lo que Widengren concluye que...

> El totemismo se convierte así en uno de los casos límite entre religión y magia, que, como todos los fenómenos similares, no se puede analizar con absoluta seguridad.[17]

Como hemos señalado, en una época hubo la tendencia a llamar totemismo a toda relación con los animales, pero actualmente se han delimitado ya las distintas esferas: la zoolatría nada tiene qué ver con el totemismo; el llamado "totemismo individual", que es la creencia en un *alter ego* zoomorfo, tampoco parece tener mucha relación con aquél, e incluso la creencia en un animal antepasado, concebido como "la matriz inagotable de la vida de la especie, matriz reconocida en los huesos de estos animales"[18] es más bien, según Eliade, una forma de relación mística del cazador con su caza, fundamental en las sociedades de cazadores, y es preferible no incluírla dentro del totemismo.

En síntesis, el totemismo no sería más que una de las formas de simbolismo animal, el cual es muy rico y no es exclusivo de las culturas cazadoras, sino que lo encontramos en diversos contextos religiosos de distintos niveles culturales. Por ejemplo, entre los pieles rojas de Estados Unidos, las leyendas de animales ocupan un lugar destacado, y se cree que tienen tales

16 Citado por Windengren, *op. cit.,* p. 12.
17 Widengren, *op. cit.,* p. 13.
18 Eliade, *Chamanismo...,* p. 140.

poderes que enseñan a los hombres los ritos que deben practicar y les dan los remedios contra las enfermedades.[19] Entre los antiguos celtas, encontramos que los animales aparecen en una fundamental relación con los dioses, los cuales tienen el poder de metamorfosearse en animales para lograr sus propósitos. Cada dios, al mismo tiempo, se acompaña de su propio animal cúltico, y las leyendas hablan de seres que provienen de antepasados animales.[20] Finalmente, no se puede dejar de mencionar como ejemplo la antigua religión egipcia, donde hubo un gran número de animales sagrados: toros, carneros, cocodrilos, gatos, peces, serpientes, a los cuales los visitantes de los santuarios les llevaban ofrendas, que los sacerdotes les hacían aceptar. Los dioses eran antropozoomorfos o tenían un aspecto humano y otro animal; y ciertos animales sagrados eran considerados como el "alma", *ba,* de los dioses, por ejemplo, el Carnero de Mendes, que incorporaba las almas de los cuatro grandes dioses Ra, Shu, Geb y Osiris.[21]

En la religión maya las figuras animales son abundantes y el vínculo del hombre con ellas es muy estrecho. Los animales para los mayas fueron, y son, símbolos asociados a las fuerzas naturales, a los niveles cósmicos, al tiempo, a las energías vitales y a la muerte; son epifanías de los dioses y al mismo tiempo sus compañeros, y a la vez parte del alimento que los hombres les ofrecen; son ancestros de los hombres, encarnaciones de una parte del espíritu humano e intermediarios, en fin, entre el mundo de los hombres y el de los dioses.

No es objeto de este trabajo, y además sería una tarea inabarcable, profundizar en todas estas complejas significaciones de los animales, por lo que sólo destacaremos, en términos muy generales, algunos aspectos que consideramos básicos para la ubicación y comprensión de la presencia de la serpiente en la religión maya.

19 Guirand, *Mitología General,* p. 586.

20 Brandon, *Diccionario...,* "Celtas".

21 Brandon, *Diccionario...,* "Egipto". Puech, *Historia...,* Vol. I, p. 120 y 172.

I

LOS ANIMALES Y LO DIVINO

Carácter animal del cosmos espacio-temporal

Perteneciendo al mundo de la naturaleza, ajeno al hombre, los animales en la religión maya se asocian a las fuerzas naturales y a los niveles del universo, ámbitos y materializaciones, a la vez, de las fuerzas divinas.

Los grandes elementos y los espacios cósmicos fueron representados, salvo algunas excepciones, por los animales que más relación tienen con ellos; por ejemplo, la tierra, el cielo y el agua con los reptiles; el cielo, el aire y el fuego con las aves diurnas; el pez con el agua; el jaguar, las aves nocturnas y las aves rapaces con el interior de la tierra.

Además, los animales aparecen siempre ligados a las figuras antropomorfas de las diversas deidades; a aspectos de la naturaleza, como fertilidad o sequía; a la vida y a la muerte; al bien y al mal; a los periodos de tiempo. Se integran, en fin, al marco cósmico temporal dentro del cual se desarrolla la vida humana.

Las fuentes escritas posteriores a la Conquista hablan de ídolos zoomorfos y de la veneración a los animales entre los mayas prehispánicos. Sobre Guatemala, Las Casas dice:

> Los ídolos que comúnmente tenían... eran figuras de hombres y mujeres, esculpidas en piedras de diversas colores, y de aves y otros animales.[22]

[22] Las Casas, *Apologética...*, Vol. I, p. 650.

Y acerca de los mayas de Yucatán, Landa refiere:

> Tantos ídolos tenían que aun no les bastaban los de sus dioses; pero no había animales ni sabandijas a los que no les hiciesen estatuas, y todas las hacían a semejanza de sus dioses y diosas.[23]

Según muchos datos, había en verdad dioses animales, como el jaguar; sin embargo, no podemos hablar propiamente de una zoolatría entre los mayas, sino más bien de espíritus divinos con una manifestación animal y otra humana; de deidades antropozoomorfas (que constituyen la mayoría) y de compañeros animales que representan o anuncian a algunos dioses. Los textos de Guatemala mencionan al nagual o *alter ego* animal de algunos dioses antropomorfos, y esta idea también parece encontrarse entre los nahuas, por lo que tal vez muchos de los animales asociados con los dioses mayas tengan ese sentido.

Es tarea muy difícil la de precisar la significación de los dioses mayas y hacer una clasificación de ellos, ya que todos son multívocos y plurivalentes. El panteón maya escapa a toda lógica conceptual y queda fuera del principio de no contradicción, como el mundo de los sueños y de las fantasías. El mundo de los dioses es como un caleidoscopio: cada uno está en relación con los otros y todos están en movimiento, produciendo diversas imágenes, con sus distintas cargas de influencias, de tal manera que en un momento y un espacio un dios puede representar algo, y en otros, una cosa distinta, y hasta contraria. Por ejemplo, el dios del Sol, que es un dios de la vida y el bien, asociado con la guacamaya y el colibrí, al pasar al mundo inferior se convierte en un dios de la muerte y se asocia con el jaguar. Y como la acción de un ser divino nunca se ejerce sola, sino en combinación con la de otros, de acuerdo con el paso del tiempo, aquellas influencias que en un momento dado son benéficas, en otro se tornan maléficas.

Con esta salvedad, mencionaremos algunas asociaciones animales de los dioses que constituyen el cosmos espacio-temporal de los mayas.

[23] Landa, *Relación...*, p. 48.

Nivel celeste

El nivel celeste del cosmos parece haberse simbolizado con un monstruo con las características de diversos animales: serpiente, lagarto, ave, venado, que ha sido denominado "dragón" por su semejanza con dicho ser mítico que se encuentra en diversas religiones del mundo y que podríamos definir como una serpiente enriquecida con los atributos de otros animales, sobre todo del ave. Por ese carácter predominantemente serpentino, será analizado en la Segunda Parte de este trabajo.

Entre los dioses que, sólo para acercarnos a una cierta sistematicidad, podemos llamar celestes, y que tienen manifestaciones humanas y animales, destaca el dios solar Kinich Ahau, "Señor rostro del Sol". Como hombre, se representó entre los antiguos mayas con el aspecto de un anciano, con ojos grandes, cuadrangulares y bizcos; nariz roma, una voluta en la comisura de la boca y el signo *kin* (Sol), flor de cuatro pétalos, en la frente; los dientes aparecen limados en forma de una T, y a veces tiene la lengua fuera. En tanto que dios del signo *Ahau,* "Señor", se representa como un bello joven de ojos almendrados, aunque este signo también aparece en forma de cabeza de buitre, de mono o de ser narigudo.

En los mitos de algunos grupos mayanses actuales se habla de él como un ser que primero fue hombre y luego se convirtió en el astro, y se relatan múltiples aventuras en las que participan la Luna y Venus, también antropomorfizados, correspondientes a su etapa humana. Los grupos de las tierras altas lo han identificado con Jesucristo.

En sus aspectos animales, el Sol es, primeramente, Kinich Kakmoo, "Rostro (u ojo) solar Guacamaya de Fuego", y aparece a veces en los códices con cabeza de guacamaya y cuerpo humano. Se creía que el Sol bajaba al medio día para quemar el sacrificio, volando en forma de guacamaya, y se le veneraba en Izamal. Otro aspecto animal del Sol es como jaguar: Balanké, "Sol jaguar", entre los k'ekchís actuales.[24]

La diosa de la Luna recibía muchos nombres, entre los que está el de Ix Chel, que se le daba en Yucatán. Es diosa de la

[24] Thompson, *Historia...*, p. 289-304.

medicina y el parto; está relacionada con el agua, como todas las diosas madres, y con el tejido, aunque parece no ser la patrona de esta actividad. Esta deidad no tiene una manifestación animal, como el dios solar, pero sí tiene relaciones con animales: en los códices a veces lleva un tocado de serpiente, y en algunos mitos mayanses actuales, que la consideran esposa del Sol o su madre (la Virgen María), se la relaciona, sobre todo sexualmente, con otros animales, como el venado. Los mitos de los mopanes y k'ekchís hablan de las relaciones del Sol y la Luna como las primeras relaciones sexuales que existieron; la Luna fue la primera mujer, y sus órganos genitales fueron formados por la pezuña hendida de un venado. Después, la Luna tuvo relaciones con su cuñado Venus, y se convirtió en la amante del rey de los zopilotes.[25] Los tojolabales la relacionan, como muchos pueblos del mundo, con el conejo.

El planeta Venus fue conocido también con muchos nombres y aparece vinculado con varios animales. En el *Códice Dresde* hay deidades asociadas con él, una de las cuales parece ser Quetzalcóatl, lucero de la mañana entre los nahuas. Se liga con el día 1 *Ahau*. Los yucatecos le llamaban Xux Ek, "Estrella Avispa", lo que muestra su vínculo con ese animal.[26] Los k'ekchís y los mopanes actuales le llaman Xulab y lo relacionan con un perro, que corre delante del dios Sol. Y los quichés lo asociaron con la serpiente emplumada que lleva al Sol sobre su espalda.

Xaman Ek es quizá el dios de alguna estrella que guiaba a los mercaderes y era su patrona entre los yucatecos antiguos. Tiene un carácter animal que consiste en que se representa con una cara de nariz roma y manchas negras sobre la cabeza, que se asocia con el mono. Es quizá patrón del día *Chuen:* Mono.

Los animales están ligados, asimismo, a las constelaciones, ya que éstas tenían nombres como Zinaan Ek: "Escorpión estrella", Ac Ek, "Tortuga estrella" (Géminis) y Tzab Ek, "Cascabel de serpiente estrella" (las Cabrillas).[27]

25 *Ibidem,* p. 296-304.
26 *Ibidem,* p. 304-306.
27 Alvarez, *Diccionario...*

También puede considerarse como dios celeste a Chaac, la deidad de la lluvia, que es tal vez la más venerada en la religión maya, y cuyo culto sigue siendo principal entre los grupos mayanses de Yucatán. Su principal asociación animal es la serpiente, por lo que nos reservamos su análisis para la siguiente parte de este estudio; pero es necesario señalar aquí que se trata de una deidad antropozoomorfa, de origen animal, que tiene además una corte de animales compañeros, ligados con la lluvia, como ranas, sapos y tortugas. En su aspecto humanizado se habla de él como un hombre de gran estatura que enseñó a los seres humanos la agricultura, por tanto, también es héroe cultural. Es uno y cuatro, y se identifica con el dios B de los códices. Una de las características más destacadas de su imagen es la larga nariz; asimismo, aparece con una espiral bajo el ojo, pupila en forma de voluta y un saliente sobre la nariz que termina en una especie de rizo.

En los textos mayas yucatecos coloniales aparecen varios nombres para los Chaaques asociados a otros animales, como buitres, conejos, picamaderos, venados, jaguares y perros.[28]

Se le veneraba y se le venera hoy en Yucatán en su forma cuádruple, y actualmente se le dedica una de las principales ceremonias religiosas indígenas de esa región, el *Chac Chac,* para obtener lluvias y buenas cosechas. Entre los grupos mayenses actuales de Chiapas parece corresponder al Chauk o 'Anjel, dios del rayo, el trueno y el relámpago, dispensador de las lluvias. Aquí predomina su aspecto de rayo y en Yucatán el de lluvia debido probablemente al hecho de que en Chiapas hay una abundante precipitación pluvial y en Yucatán una gran sequía, a pesar de que son comunes las tormentas eléctricas.

Las ranas y los sapos anuncian la llegada de Chaac con su croar; son considerados músicos y huéspedes del dios; sobre todo unas ranitas negras con una raya anaranjada en el dorso, llamadas *uo.* La tortuga es aliada de los Chaaques; se dice que sus ojos están llenos de lágrimas por la aflicción de los hombres a causa de la falta de lluvias; sus lágrimas la atraen,

[28] Redfield y Villa, *Chan Kom,* p. 207. Thompson, *Historia...,* p. 312.

y, en pago por ello, el campesino, al prender fuego al campo, advierte a la tortuga para que se ponga a salvo.

Nivel terrestre

Los mayas consideraban a la tierra como un gran cocodrilo o lagarto, al igual que los nahuas. Thompson lo identifica con Itzam Cab Ain, "Iguana Cocodrilo de Tierra" y con Chac Mumul Ain, "Gran Cocodrilo Lodoso", deidades de las que se habla en los textos indígenas.[29]

Imix, el primero de los días del calendario advinatorio maya, equivale al cocodrilo *Cipactli* de los nahuas (el monstruo de la tierra en ese grupo) y es signo de agua y abundancia, por lo que puede asociarse con el monstruo de la tierra. Además, en su representación plástica esta deidad está decorada con nenúfares y a veces lleva el signo *Imix* en la frente, lo que nos corrobora la asociación. Frecuentemente aparece con mandíbula descarnada, símbolo de la muerte, por ser dios ctónico, asociado con el inframundo, que es sitio de la muerte.

Por su carácter reptilino y su vínculo con la serpiente, hablaremos de él en la Segunda Parte de este trabajo.

En el nivel terrestre están también los Bacabes, dioses vinculados a los puntos cardinales que, por ello, son cuatro. Se asociaban con zarigüeyas o tlacuaches, llamándolos *tolil och* o *ix toloch,* los "actores zarigüeyas". Quizá aparecen representados en el *Códice Dresde,* en la sección de las ceremonias y pronósticos para el año entrante, como figuras con forma humana que llevan una máscara y una cola de tlacuache. Cada uno porta en la espalda la imagen del dios del año. También se les ve con caparazones de tortuga, con alas, sobre telas de araña o saliendo de una concha o caracol. Asimismo, son dioses de las abejas: según Thompson corresponden a los *Ah Muzencab,* que veneran los mayas actuales como deidades de las abejas; se basa en que a veces se representaban con alas en el periodo Posclásico.[30]

[29] Thompson, *Historia...*, p. 270. *Vid* p. 268-275.
[30] *Ibidem,* p. 337.

También asociadas a las cuatro direcciones cósmicas están las ceibas, árboles sagrados de los mayas. En cada una de ellas se posa un ave cósmica, del color de cada una de las direcciones terrestres. Esta naturaleza animal de los cuatro rumbos es expresada así en los *Libros de Chilam Balam*, cuando relatan la reestructuración del mundo, después de uno de sus cataclismos:

> Al terminar el arrasamiento se alzará Chac Imix Che, la ceiba roja, columna del cielo, señal del amanecer del mundo, árbol del Bacab Vertedor, en donde se posará Kan Xib Yuyum, Oropéndola-amarilla-macho. Se alzará también Sac Imix Che, Ceiba blanca, al norte; ahí se posará Zac Chic, blanco-remendador, Zenzontle... Se alzará también Ek Imix Che, Ceiba-negra, al poniente... allí se posará Ek Tan Picdzoy, Pájaro-de-pecho-negro. Se alzára también Kan Imix Che, Ceiba-amarilla... allí se posará Kan Tan Picdzoy, Pájaro-de-pecho-amarillo... Se alzará también Yaax Imix Che, Ceiba-verde, en el centro...[31]

Entre la multitud de deidades del plano terrestre destaca el dios jaguar, que aparece representado frecuentemente en las obras plásticas y mencionado tanto en los mitos antiguos como en los actuales. Thompson considera que es el dios del número 7 y del día *Akbal,* que significa noche u oscuridad. Afirma que es el equivalente del dios nahua del interior de la tierra y de las cuevas Tepeyóllotl, "Corazón de la montaña", jaguar cuya piel extendida simboliza la noche estrellada. Dice que en representaciones de los Señores de la noche aparece la piel de jaguar, y que los glifos derivados de ella se asocian al reino de dichas deidades.[32]

Entre los mayas actuales se venera al jaguar como dios protector: hay cuatro Balamoob que cuidan las esquinas de la milpa y del pueblo,[33] pero también es representación de los poderes del mal, asociados con las trece potencias malignas del cielo, entre los tzotziles,[34] idea que conecta con la de la

[31] Barrera Vásquez, *Libro de los libros...*, p. 92.
[32] Thompson, *Historia...*, p. 355. *Maya Hieroglyphic...*, p. 74.
[33] *Ibidem,* p. 353.
[34] Guiteras, *Los peligros...*, p. 237.

piel como símbolo del cielo estrellado. Así, el jaguar es una deidad tanto del plano terrestre, como del celeste e infraterrestre.

Nivel infraterrestre

En el inframundo habitan los dioses de la muerte, que por lo general son figuras antropomorfas; entre los mayas antiguos se representaban como una calavera o una mandíbula descarnada, o bien como un cuerpo humano muerto y corrupto, lo cual se señala por manchas negras en el cuerpo. Pero estos dioses tienen compañeros animales que actúan como sus mensajeros, y estos animales son, por lo general, los nocturnos: búhos y tecolotes; aves de presa como los buitres y las aves Moan, y los perros, asociados estos últimos con la muerte en todo el mundo y, por tanto, al plano infraterrestre.

En el *Popol Vuh* aparecen los buhos como mensajeros de los dioses de la muerte, y en el ámbito mesoamericano en general se creía y se cree que cuando un búho o tecolote canta en alguna casa, es señal de que alguien morirá. Igualmente se cree que si un perro escarba en la tierra, alguno de la casa morirá.[35]

Los nahuas pensaban que para cruzar el gran río del inframundo el muerto debía ir montado sobre un perrito bermejo; esta idea se encuentra también entre los tzotziles, tzeltales y lacandones actuales, aunque los tzotziles dicen que el perro ha de ser negro.[36]

En los grupos mesoamericanos el perro tiene una compleja significación; entre los mayas se asocia con el fuego y con el relámpago, y además de estar vinculado a la muerte de los hombres, también se relaciona con el origen, ya que los tzotzi-

[35] Fuentes y Guzmán, *Recordación florida,* Vol. III, p. 273.

[36] Vogt, *Ofrendas para los dioses,* p. 45. Es bien sabido que la creencia en que el perro es psicopompo tiene un carácter universal; por ejemplo, en Egipto se creía que Anubis, el dios chacal, transportaba a las almas hasta el tribunal de Osiris, donde serían "pesadas" para determinar su destino. Y en la *Iliada,* al relatarse los funerales de Héctor, se menciona que sobre la pira funeraria fueron colocados varios perros para transportar el alma al Hades. El cuidador del río del inframundo en la mitología griega es el can Cerbero, perro fantástico.

les actuales tienen un mito según el cual una mujer se apareó con un perro para dar lugar a los hombres.[37]

En los códices aparecen varios animales al lado del dios de la muerte, como las aves de rapiña. Una de ellas era *Koch,* que según Landa simbolizaba la muerte.[38] Con el inframundo también se ligan los animales destructivos como las serpientes y las alimañas: arañas, ciempiés, etc.

Con las pocas deidades con aspectos animales que hemos señalado basta para mostrar cómo el cosmos íntegro, con sus tres grandes niveles y los seres divinos que los habitan, tienen un carácter animal. No sólo las principales fuerzas naturales y los astros se expresan simbólicamente en formas animales, sino que la estructura misma del cosmos es animal, en tanto que es concebida como gigantescos reptiles: el Monstruo de la Tierra y el Dragón Celeste, separados por los cuatro seres antropozoomorfos que se ubican en las cuatro dimensiones cósmicas.

El tiempo

Y este cosmos espacial animalizado, que está dividido en tres grandes planos, no es estático, sino que está en constante movimiento y cambio; los entes que lo constituyen dan con su movimiento espacial, y con su nacer y morir, el carácter temporal al cosmos, y la racionalización y sistematización del devenir, es decir, los calendarios, que juegan un papel central en la religión maya (pues surgieron por la necesidad de conocer las cambiantes energías de los dioses, y a través de ellas determinar el destino individual y colectivo), tienen también una condición animal: los animales aparecen como patrones de los lapsos, tanto en el calendario de los días como en el de los meses, y muchas veces son los mismos que se relacionan con los dioses de la naturaleza y los niveles cósmicos.

Asociados al *Tzolkín* o calendario adivinatorio, encontramos varios animales que, como veremos más adelante, se liga-

[37] Guiteras, *op. cit.*, p. 255. *Vid infra.*
[38] Landa, *op. cit.*, p. 68.

ban consubstancialmente a los hombres nacidos en los días por ellos regidos. A veces aparecen como significado de los nombres de los días; otras en los glifos asociados, y unas más en los augurios del día, aunque hay signos que no tienen ninguna asociación animal. Esos no serán mencionados aquí.[39]

Imix — Es el primer día; significa el monstruo de la tierra, que es el patrono; se asocia con el lirio acuático, con la ceiba, con el maíz y con la vegetación en general.

Akbal — Tiniebla, inframundo. En las listas del *Chilam Balam de Kaua* su augurio es *Yalam:* animales jóvenes en general y un pequeño ciervo en particular. Pero es posible que sea *Balam,* jaguar, que es el patrono del día, y por ser inframundo, se asocia también con ciempiés, perros, murciélagos y serpientes.

Kan — Maíz. En el *Kaua* su augurio es el pájaro mérula. El patrono es el dios del maíz.

Chicchan — Serpiente celestial. Se asocia a las deidades serpientes del número cuatro entre los chortís actuales, que son tanto celestes como terrestres y se llaman del mismo modo. Su augurio en el *Kaua* es una serpiente crótalo.

Cimi — Muerte. El animal augural de este día es *cui,* tecolote, que anunciaba la muerte. El patrono es el dios de la muerte.

Manik — El glifo es una mano con los dedos doblados o aguijón de escorpión. El nombre parece tener conexión con el venado, que no es expresa, pero entre los jacaltecas el augurio del día es abundancia de animales y el venado es Señor de los animales; además, el equivalente en el calendario náhuatl es *mázatl,* venado. Según el *Kaua,* su augurio es un animal llamado *Ah Xop,* que tal

[39] La siguiente relación está basada en Thompson, *Maya Hieroglyphic...*, p. 69-89 y en Barrera Vázquez, *El libro de los libros...*, p. 121-124 y 188.

vez sea un perico o una guacamaya; y *Ah Yaxum,* quizá el quetzal. Pero también Manik es un día de un dios de la cacería, cuyo símbolo fue el escorpión; este animal se relaciona en el *Códice Madrid* con el venado cazado.

Lamat — El patrono es el dios de la tierra. El glifo es el signo del planeta Venus. En el *Kaua* se dice que un perro deforme con cabeza de jaguar es su anuncio. El patrono es Lahun-Chan, Venus.

Muluc — Jade, agua, lluvia. Sus animales augurales son el *xoc,* pez mítico, mezcla de ballena y tiburón, y el jaguar. El patrono es Ah Xoc.

Oc — El glifo es la cabeza de un animal que puede ser perro, y su equivalente en náhuatl es perro. En el *Kaua* el augurio es *Ah zuli,* el lorito *Conorus,* aunque Thompson piensa que quizá la traducción de Barrera Vázquez haya desvirtuado el sentido y que *Ah zuli* sea una corrupción de *tzul,* perro doméstico. El patrono es el perro del inframundo.

Chuen — Se asocia con un dios mono, que es el patrono. En el *Popol Vuh* se menciona a dos personajes: Hun Chouén y Hun Batz, nombres calendáricos, que eran notables artesanos y que fueron convertidos en monos por sus hermanos menores Hunahpú e Ixbalanqué. El día equivalente entre los nahuas es *Ozomatli,* mono. Su augurio en el *Kaua* es artesano

Eb — El glifo combina signos de muerte y de agua: lluvia maligna. Su animal augural es el *Ah Uitz Dziu,* nombre que se refiere a un tordito, según las listas del *Kaua.* Su patrono es el dios de la lluvia destructiva.

Ix — El glifo significa piel u oreja de jaguar. Los ixiles conectan el día con las montañas y los animales: dominios de los dioses del inframundo. En los augurios del *Kaua* es jaguar sangriento, devorador. Su patrono es el dios jaguar.

Men — En Chiapas y las tierras altas de Guatemala significa pájaro (en el calendario náhuatl es *Cuauhtli,* águila), pero en maya yucateco no tiene conexión con el pájaro, sino que se refiere a los sacerdotes; el glifo alude a la vieja diosa lunar, que es la patrona.

Cib — El *Kaua* lo conecta con el dios venado Ah Zip, como augurio. Se relaciona con la deidad llamada Balam Cab, que puede traducirse como "abeja brava", ya que *balam* parece significar tanto jaguar como su cualidad, que es la bravura. Se refiere a una clase de abeja que se cría debajo de la tierra.[40] El glifo tiene forma de concha, símbolo del inframundo y del origen, y tiene rasgos de jaguar, animal también relacionado con el inframundo. Parece vincularse, asimismo, con los Bacabes y quizá los Tzitzimime.

Caban — Se asocia con la tierra o con el terremoto. El glifo tiene un elemento como rizo que representa a la diosa I de los códices, la joven diosa del maíz, de la tierra y de la Luna, que es su patrona. En el *Kaua* su augurio es el pájaro carpintero, quizá porque este animal, según la tradición mítica, ayuda a obtener el maíz en el origen.

Edznab — El glifo puede ser hoja de cuchillo. Su augurio en el *Kaua* es el pájaro Momoto. Se asocia con los médicos y con el emblema de los sacrificios: el cuchillo de obsidiana, llamado tanto entre los mayas de Yucatán como entre los de Guatemala "las manos de Dios". Su patrono es el dios de los sacrificios.

Cauac — Lluvia, trueno, tormenta. Los elementos de este signo frecuentemente aparecen en los cuerpos de los dragones celestiales, que representan a los Itzamnáes. Su augurio es el quetzal y su patrono es Itzam Na.

[40] Alvarez, *op. cit.,* p. 275.

Ahau – Su glifo es el dios solar. En el *Kaua* su anuncio es el águila rapaz. Significa Jefe o Señor en muchas lenguas mayanses. Con el prefijo femenino *ix,* en varias lenguas es el nombre de la Luna, compañera del Sol. Su patrono es el Sol.

Como se ha hecho manifiesto, de los 20 signos que forman el calendario adivinatorio o *Tzolkín,* 18 tienen asociaciones animales, por lo que son éstas las que predominan, simbolizando cualidades que determinaban la vida de la comunidad y de los individuos. Esto es una muestra de la profunda interrelación entre el hombre y el animal en el pensamiento religioso maya, relación que analizaremos en el siguiente capítulo.

También en el calendario solar, llamado *Haab* entre los yucatecos, encontramos la presencia animal, sobre todo en los patronos de los meses. Los señalaremos, omitiendo los que no tienen asociaciones animales.[41]

Pop – El patrono es el dios jaguar. Su glifo la estera, símbolo de gobierno.

Uo – Su patrono es el jaguar del inframundo. Su glifo el signo del cielo negro.

Zip – El patrono es la cabeza de un monstruo con el hocico vuelto hacia arriba. Morley lo identifica con un dios serpiente y Thompson con un ciervo.

Zotz – El patrono es el pez mítico *Xoc.* El glifo, el murciélago.

Xul – El patrono es un dios canino. El glifo, para Berlin es quizá un tepescuintle, con barbas o flecos, y para Thompson es un perro con barba solar.

Ch'en – La patrona es la diosa de la Luna. El glifo representa el monstruo celeste negro.

Yax – Su patrono es Venus. El glifo, un monstruo celeste verde, asociado con Venus.

[41] La siguiente relación se basa en Morley, *La civilización...,* p. 286-287; Thompson, *Maya Hieroglyphic...,* p. 104-128; Berlin, *Signos y significados...,* p. 47-48.

Zac	– El patrono es la constelación de la rana. El glifo, el monstruo celeste blanco.
Ceh	– El patrono es el dios del cielo. El glifo, el monstruo celeste rojo.
Kankin	– El patrono es tal vez el monstruo de la tierra. El glifo representa la cabeza de un animal, que Thompson identifica con el perro.
Muan	– El patrono es el ave Moan y el glifo, la cabeza de dicha ave.
Pax	– El patrono es el jaguar o puma. El glifo es, según Berlin, un elemento *Tun* o la cabeza de un animal, del cual emergen dos ganchos, y según Thompson, tal vez agua esparcida.
Kayab	– La patrona es la diosa de la Luna. El glifo representa una cabeza de tortuga.
Cumkú	– El patrono es el cocodrilo. El glifo es para Thompson concha sobre semilla de maíz, y para Berlin, cabeza de monstruo con gancho ascendente en el ojo.

En los glifos de periodo; en los de los ciclos rituales; en las inscripciones de acontecimientos históricos, que tienen, por supuesto, un carácter temporal; en las astronómicas y en muchos otros contextos jeroglíficos, encontramos también símbolos animales,[42] por lo que podemos decir que el tiempo, en

[42] Thompson, *A catalog*..., Los glifos animales, según el Catálogo de Thompson, dentro del *corpus* de signos principales conocidos, son:

Aguila	T746; de lado: T749.
Animal (?)	T791; T792; T844; T855
Animales "Jog"	T761; Perro (?): T757; Pez (?): T760; pseudo Jog: T761.
Animal no identificado	T762; T789; acuático (?): T793.
Ave Moan	T748.
Buitre	T747; T849
Guacamaya	T744.
Jaguar	T751; T788; T800; sin cabeza: T832.
Mono	T755.
Murciélago	T756.
Ocelote	T742.
Pájaro	de gran pico: T750; fantástico: T827.

sí mismo, ordenado y racionalizado en los calendarios, tiene una predominante naturaleza animal en el pensamiento religioso maya, aunque haya también varios signos vegetales.

Así el cosmos espacio-temporal, el espacio dinámico y divino en el que se mueven los hombres, es un espacio animalizado: sobre el gigantesco reptil de la tierra, que sustenta al hombre y a todos los demás seres vivos, se levantan espíritus antropozoomorfos sosteniendo a otro gran reptil que constituye el cielo. Y desde el interior de la tierra hasta el límite del cielo pulula una multitud de espíritus divinos en formas animales, cuyas influencias sagradas en perpetua interrelación y movimiento sin fin permean la existencia de este cosmos.

El origen de los animales y los animales en el origen

En los mitos mayas, tanto los recogidos después de la Conquista en textos indígenas y españoles, como los de los grupos mayanses actuales, los animales aparecen como destacados protagonistas. Y es sobre todo en los mitos de origen donde se expresa con más claridad la profunda liga con el mundo animal que ha tenido siempre el hombre maya, pues tanto el origen como las peculiaridades de varios animales se explican en función de determinadas acciones humanas o sucesos acontencidos al hombre; así por ejemplo el mono, en dirección inversa a lo mostrado por la teoría darwiniana, procede del hombre, y los animales aparecen como colaboradores de los dioses en la creación de aquél, ya sea consiguiendo la

Pavo	T839.
Pecarí	T754.
Pelícano	T745.
Perro	T752; T753; T757 (?); manchado de negro: T765 y T801.
Pez	T738.
Rana virada	T740.
Sapo	T741.
Serpiente	Segmento de: T565 y T566; T657; T737; Chicchan: T764; T762 (?).
Tortuga	Cabeza de: T743; caparazón de: T739.
Venado	T796; pata de: T795.

sustancia sagrada con la que lo forman, o participando con su propia energía vital en el ser físico del hombre.

En estos mitos incluso los mismos dioses creadores son antropozoomorfos.

El origen de los animales

En el mito quiché del *Popol Vuh* los animales son creados por los dioses después de las montañas y las plantas. Al parecer los dioses creadores pensaron que estos seres podrían venerarlos, pero cuando se les pidió que hablaran pronunciando los nombres de los creadores, ellos...

> ...solo chillaban, cacareaban y graznaban; no se manifestó la forma de su lenguaje, y cada uno gritaba de manera diferente.[43]

Entonces los dioses decidieron confinarlos a los bosques:

> Hemos cambiado de parecer: vuestro alimento, vuestra pastura... vuestra habitación y vuestros nidos los tendréis, serán los barrancos y los bosques, porque no se ha podido lograr que nos adoréis ni nos invoquéis.[44]

Así expresa este mito la idea de que los animales forman parte de un mundo distinto al humano porque en él no se venera a los dioses. Pero como los dioses mismos son de naturaleza animal, resulta que ese mundo otro, no humanizado, es el ámbito por excelencia de lo sagrado.

Entre los mayas actuales, por lo general, los animales fueron creados por el dios cristiano. Los tzotziles, por ejemplo, piensan que la Tierra, los fenómenos naturales, los animales y el hombre fueron hechos por un dios benévolo llamado Jesucristo.[45] Las plantas, los animales y el hombre se asemejan en que tienen un "alma" llamada *ch'ulel*.[46]

[43] *Popol Vuh*, en De la Garza, *Literatura...*, p. 15.
[44] *Ibidem*.
[45] Holland, *Medicina...*, p. 72.
[46] Guiteras, *op. cit.*, p. 197.

Pero tanto entre los mayas antiguos como entre los actuales (y la idea aparece también en los mitos nahuas) hay un animal que no fue creado por los dioses, sino que procede del hombre: el mono. Se cree que los hombres de alguno de los ciclos cósmicos anteriores al actual, que terminó con un diluvio, subieron a los árboles para salvarse, y al sobrevenir la inundación se transformaron en monos.

En el *Popol Vuh,* los hombres de la segunda creación, hechos de madera, fueron destruidos por no poder venerar a los dioses, es decir, por no tener conciencia de ellos. Fueron destrozados por los animales y cayó sobre ellos una resina espesa.

> Y dicen que la descendencia de aquéllos son los monos que existen ahora en los bosques; éstos son la muestra de aquéllos, porque sólo de palo fue hecha su carne por el Creador y el Formador.[47]

Esta idea pervive entre los grupos mayanses actuales. Los tzotziles de Larraínzar dicen del primer mundo:

> Había muchas personas en ese mundo, pero eran imperfectas y no sabían morir; esto no agradaba a los dioses y por ello enviaron un diluvio que acabara con el mundo. Unicamente los sacerdotes escaparon a la muerte porque eran monos aulladores y monos arañas, y treparon a los árboles más altos para salvarse.[48]

Los mames de Santiago Chimaltenango aseguran que en la primera creación los hombres eran monos, y fueron destruidos por chapopote ardiente,[49] materia que se relaciona con la resina mencionada en el *Popol Vuh,* y los chamulas creen que en la primera creación sólo había demonios, monos y judíos. La Luna da a luz un hijo que es muerto por aquéllos y resucita convertido en el Sol. Los demonios, monos y judíos fueron destruidos por un diluvio de agua hirviendo.[50]

[47] *Popol Vuh, op. cit.,* p. 15.
[48] Holland, *op. cit.,* p. 71.
[49] Thompson, *Historia...,* p. 403.
[50] Gossen, "*Cuatro mundos...*", p. 182. En un mito cosmogónico chol se dice que Dios puso la cabeza de un hombre al final de su espina dorsal y surgió el mono (Anderson, "Two Chol Texts", p. 314-316).

Los monos araña y aulladores de los que hablan los tzotziles son parte importante de su ritual, por la creencia de que proceden de los hombres del primer mundo.

Acerca de esta misma idea de los hombres convertidos en monos al finalizar una edad pasada, y obviamente en conexión con ella, ya que forma parte también del proceso cosmogónico, hay un mito maya común a muchos grupos, tanto prehispánicos como actuales, según el cual el mono deriva de uno o dos hermanos del Sol y la Luna. La diferencia con los relatos anteriores está en que en este mito los monos no proceden de los hombres, sino de los dioses. Sin embargo, estos dioses son una especie de hombres que por medio de una apoteosis se convierten en astros.

La versión más antigua de este mito es la del *Popol Vuh*: los hermanos mayores de los héroes Hunahpú e Ixbalanqué (los que serán el Sol y la Luna), eran los llamados Hunbatz y Hunchouén, muy sabios porque "eran a un tiempo flautistas, cantores, pintores y talladores; todo lo sabían hacer".[51]

Sin embargo, Hunbatz y Hunchouén deseaban la muerte de sus hermanos menores por envidia, y éstos, conociendo sus intenciones, los hicieron subir a un árbol para recoger los cuerpos de unos pájaros que habían matado; luego hicieron crecer enormemente al árbol, y como Hunbatz y Hunchouén no pudieron bajar, les dijeron que se soltaran los taparrabos de manera que colgaran por detrás, y al hacerlo, se convirtieron en monos.[52]

El mito de creación de los mopanes actuales es casi igual al del *Popol Vuh,* salvo que son el Sol y Venus los que hacen convertirse en mono al hermano, que en este caso es el menor. Los k'ekchís tienen una versión distinta, pero en ella también dos muchachos se suben a un árbol, imitan el parlotear de los monos y se transforman en estos animales.[53]

Estos mitos nos confirman el carácter astral del mono que encontramos en la época prehispánica: al parecer la estrella guía de los mercaderes, llamada entre los yucatecos

[51] *Popol Vuh, op. cit.,* p. 39.
[52] *Ibidem,* p. 40-41.
[53] Thompson, *Historia...*, p. 432-433.

Xaman Ek, se representa con una cara de mono y es patrona del día *Chuen* "mono" del calendario adivinatorio, que en el correspondiente calendario quiché es Hunchouén.

Entre los grupos actuales, otros animales tienen una procedencia semejante. El mito de origen de los tzeltales de Bachajón refiere que dos hermanos vivían con su abuela (el mayor es el Sol). Uno de ellos vio que ésta hilaba algodón, cogió un puñado de semillas que ella tenía al lado y corrió a la selva para arrojarlo en un árbol; al instante las semillas se convirtieron en una colmena y de ahí proceden todas las abejas. Luego el mismo hermano tomó cera, la modeló y le incrustó trozos de madera aguzados, y apareció el ratón. El hermano mayor se subió a un árbol y el menor lo cortó; al caer, el cuerpo se despedazó y de los trozos más grandes surgieron los animales grandes como el pecarí, el venado y el tepescuintle, mientras que los más pequeños dieron origen a las aves. La sangre se convirtió en un ave especial.[54]

La versión chol palencana es muy semejante, pero en ella es el hijo del Sol y la Luna el que forma con cera varios roedores, y luego provoca que caigan del árbol sus medio hermanos mayores, que se destrozan dando origen a los animales domésticos: un pecarí, dos patos, dos guajolotes, dos mapaches, dos puercos, dos pollos, dos armadillos, dos venados y dos guajolotas.[55]

Los tzotziles de San Pedro Chenalhó tienen el mismo mito con algunas variantes; el dios Ojoroxtotil, el Sol, hace surgir las abejas de las semillas de algodón; forma a las tuzas con cera, y la Virgen María, su madre, hace unas tortillas pequeñas, mientras Ojoroxtotil trae del monte a sus hermanos mayores convertidos en jabalíes; luego les pone en la cara las tortillas con tres agujeritos y así surgen los puercos.[56]

Según los mopanes, las serpientes y los insectos nocivos proceden de los pedazos de la Luna, que fue descuartizada por el rayo. El Sol recogió los restos y los guardó en trece troncos huecos, ayudado por libélulas. Cuando fueron abiertos

[54] *Ibidem,* p. 433-435.
[55] *Ibidem,* p. 434-435.
[56] Guiteras, *op. cit.,* p. 161.

(según los chol palencanos, por un perro) surgieron sobre el mundo todos los animales nocivos.[57] El trece es considerado número de las fuerzas maléficas por los tzotziles.

Por otra parte, en los mitos de origen mayas las peculiaridades de ciertos animales se deben a alguna acción de los dioses o de los hombres.

En un mito donde se da un enfrentamiento entre animales (como símbolos de la Naturaleza) y hombres (seres del mundo socializado) que aparece tanto en el *Popol Vuh* como en varios grupos mayanses de hoy, encontramos esa idea.

El mito del *Popol Vuh* relata que Hunahpú e Ixbalanqué (el Sol y la Luna), después de haber convertido en monos a sus hermanos mayores, fueron a trabajar a la milpa por orden de la abuela; pero, ayudados por algunos animales como la tórtola, engañaron a la abuela y prepararon el campo con medios mágicos, mientras se divertían tirando con sus cerbatanas. Al regresar el día siguiente encontraron que durante la noche se habían vuelto a levantar los árboles y arbustos, quedando el bosque en su estado natural. Volvieron a limpiarlo, pero se ocultaron para observar qué sucedía:

> Reuniéronse entonces todos los animales, uno de cada especie se juntó con todos los demás animales chicos y animales grandes. Y era media noche en punto cuando llegaron hablando todos y diciendo así en sus lenguas: "¡Levantáos, árboles! ¡Levantáos, bejucos!" Esto decían cuando llegaron... eran los primeros el león y el tigre, y quisieron cogerlos, pero no se dejaron. Luego se acercaron al venado y al conejo y sólo les pudieron coger las colas, solamente se las arrancaron... por esta razón el venado y el conejo llevan cortas las colas. El gato de monte, el coyote, el jabalí y el pizote tampoco se entregaron.[58]

Después llegó otro animal saltando y a ese sí lo cogieron, lo trataron de ahogar y le quemaron la cola; era el ratón, que por eso tiene los ojos saltones y la cola sin pelo.

Entre los tzotziles de hoy encontramos el mismo mito, relatado incluso en términos muy semejantes a los del *Popol Vuh*:

[57] Thompson, *Historia...*, p. 436.
[58] *Popol Vuh, op. cit.*, p. 43.

después de haber matado al hermano mayor, el pequeño Ojoroxtotil fue a trabajar el campo para que pudieran sobrevivir él y su madre. Llegando al terreno hizo unos palos y los sembró; en seguida se convirtieron en hombres que trabajaron el campo, en tanto que él jugaba. Durante la noche los montes se restablecieron. Volvió a hacer lo mismo, y mientras jugaba despedazaba animalitos; por ello la avispa tiene una cintura tan pequeña. Después se puso a vigilar y...

> "Vino a una de las esquinas un conejo. Vino a otra un venado. Distintos animales llegaron a recitar: yokan te', yokan' ak, yokan womol, yokan'amal [levántense árboles, levántense bejucos, levántense montes, levántense selvas]. Y se levanta la montaña, se levantan los árboles. Y le dijo el Kox al conejo: 'Usted *k'its' in* [mi hermano menor], estás jodiendo mi trabajo' y lo agarró por las orejas... 'Yo mismo', dice el conejo, 'porque no es su lugar aquí, éste es el lugar de los pecados, usted debe estar allá arriba, no es de aquí'... También hizo lo mismo con el venado, que tiene orejas de conejo".[59]

Luego subieron al cielo él y su madre, transformados en el Sol y la Luna, igual que Hunahpú e Ixbalanqué.

En el mito solar de los tzeltales actuales, donde está el tema de los hemanos mayores muertos por el menor, también se señalan esos orígenes de los rasgos del conejo y el venado: el hermano menor dice a su abuela que llegarán unos animales que serán domésticos, pero que no se debe reír de ellos. Los animales acudieron y ella los asió por la cola, pero se rio, y entonces los animales escaparon, dejándole las colas en las manos. Pero eso el venado, el conejo y el pecarí no tienen colas "verdaderas".[60]

En esta forma explicaron y explican los mayas las cortas colas y las largas orejas del conejo y el venado. Además se expresa una oposición entre el hombre y el mundo natural, idea común a varios grupos mayanses de la que hablaremos más adelante.

[59] Guiteras, *op. cit.*, p. 162.
[60] Thompson, *Historia...*, p. 434.

En el *Popol Vuh* los animales se presentan también como mensajeros de los héroes, y en esta misión adquieren sus características distintivas en cuanto a alimentación: el piojo es enviado a avisar a Hunahpú e Ixbalanqué que eran requeridos por los señores de Xibalbá; un sapo, para ayudarlo, se lo tragó; a éste lo tragó una culebra; a ella un gavilán, que fue el que llegó hasta el juego de pelota donde estaban los hermanos. Todos los animales fueron vomitando al que se habían tragado, hasta llegar al sapo, que no pudo hacerlo porque el piojo se había quedado en sus dientes; por ello le quedaron los ojos saltones y la boca grande. Desde entonces todos comen esos animales, menos el sapo.[61]

Finalmente, en los mitos actuales del origen del maíz se explica la forma del cuerpo de la hormiga, animal que dio a conocer el grano, por haber sido atada por la cintura para que confesara el sitio donde estaba el maíz. Asimismo, se dice que el picamadero tiene la cabeza roja porque no se quitó a tiempo cuando el dios de la lluvia envió un trueno para romper la roca donde se hallaba el grano, y fue herido en la cabeza.[62]

El que el hombre participe en el origen de las características de algunos animales parece mostrar la superioridad de aquel sobre éstos, lo que además se reforzaría por el hecho de que los animales están siempre supeditados al hombre y son utilizados por él. Sin embargo, en los mitos mayas los animales desempeñan una importante función en la creación del mundo y del hombre: en primer lugar, los dioses creadores son de naturaleza animal, y en segundo, los animales se ligan al origen de diversos elementos que constituyen el mundo, como el Sol, la Luna y Venus, que también fueron considerados como deidades.

Los animales en el origen del mundo

El *Popol Vuh* expresa el carácter animal tanto de los dioses creadores como de la energía vital que los anima, al

[61] *Popol Vuh, op. cit.,* p. 46-47.
[62] *Vid* Thompson, *Historia...,* p. 300.

darnos los nombres de estas deidades, que forman parejas: Hunahpú Vuch, "Cazador zarigüeya o tlacuache", dios femenino del amanecer, y Hunahpú Utiú, "Cazador coyote", dios masculino de la noche. Zaqui-Nimá-Tziís, "Gran pizote blanco", diosa madre vieja, y Nim Ac, "Gran cerdo o jabalí montés". Al lado de ellos aparece Gucumatz, "Serpiente emplumada", como principio vital, como agua generadora, ya que los quichés asocian el nombre con agua.[63] Estas deidades reciben varios epítetos, como Tzacol y Bitol, "el Creador y el Formador", y además de la condición animal, se advierte en ellas la dualidad masculino-femenina, que por lo general tienen los dioses creadores mesoamericanos.

Por otra parte, la participación activa de los animales en el origen de los elementos del mundo está claramente expresada en los mitos de algunos grupos mayanses actuales que, como hemos dicho, parecen tener orígenes prehispánicos, ya que presentan notables paralelismos con los mitos de los antiguos quichés y cakchiqueles, cuya mejor versión es la del *Popol Vuh*.[64]

En los mitos de los mopanes, k'ekchís y cakchiqueles actuales encontramos relatadas las aventuras del Sol y la Luna, anteriores a su ascensión al cielo,[65] a las que hemos venido aludiendo al hablar del origen de los animales. En estas aventuras participa el planeta Venus, que es hermano del Sol. Un personaje central es la abuela de los muchachos, que puede asociarse con la vieja diosa creadora del *Popol Vuh* y cuyo equivalente en este mismo texto es la abuela de Hunahpú e Ixbalanqué. El tema en todas las versiones actuales es que

[63] *Popol Vuh, op. cit.*, p. 15 n.

[64] Los mitos de origen de los mayas yucatecos antiguos son bastante esotéricos y tienen muchas interpolaciones cristianas; no hay en ellos paralelos muy claros con los mitos de los otros grupos mayanses, pero podemos encontrar entre sus líneas el tema de las creaciones y destrucciones cíclicas del mundo, el de la serpiente emplumada como principio vital creador, el de los hombres hechos de masa de maíz y el del origen del maíz bajo una roca. Asimismo, el *Chilam Balam de Chumayel* narra el origen del mundo señalando los días según el calendario adivinatorio y expresando que al nacer el tiempo se inició la creación. Todo ello nos revela que forman parte de la misma tradición que, además, es común a todos los pueblos mesoamericanos.

[65] Thompson, *Historia...*, p. 425-446.

la abuela no daba a los muchachos su comida, que ellos mismos cazaban, por proporcionársela a su amante, quien la visitaba todas las noches y que era un monstruoso tapir. Los muchachos matan al amante, le cortan el pene y lo dan a comer a la abuela (mopanes y k'ekchís); cuando ésta se da cuenta, aguza sus garras para matar a los jóvenes (recuerda la vieja diosa con garras del *Códice Dresde*, p. 74, que aparece vertiendo agua), pero éstos la engañan, y luego deciden matarla. En unas versiones la convierten en mono y en otras la descuartizan. Hay muchos elementos de este mito entre los mazatecos, mixes y zapotecas, según lo señala Thompson.[66] En casi todas las versiones, el amante de la diosa madre es un animal.

El matar a la madre, símbolo del origen y de la irracionalidad, ligada a la naturaleza salvaje y monstruosa, para instituir el orden y la racionalidad, tiene conexiones en muchas culturas.[67] En este mito, el Sol, la Luna y Venus representan el movimiento ordenado, los días y las noches: el tiempo, que es sucesión regular y que se liga entre los mayas al origen del mundo, en oposición con el tiempo primordial, estático y estancado, como el agua sin movimiento que se menciona en el *Popol Vuh*.

En los mitos del Sol y la Luna hay varias anécdotas sobre el cortejo del primero a la segunda y sobre el adulterio de la Luna: primero con su cuñado Venus, y después con el rey de los zopilotes.[68] Otros animales participan en estos mitos, entre los cuales el más importante es el venado. En primer lugar, él pateó con su pezuña a la Luna y le formó los órganos genitales para que pudiera tener relaciones sexuales con el Sol. El coito entre ambos fue el primero del mundo. Al cortejar a la Luna, el Sol pasó delante de su casa con un venado que había cazado para impresionarla; los días siguientes, como no era fácil cazar venados, rellenó la piel del mismo con ceniza, hierbas y hojas, para fingir que cazaba uno diaria-

[66] *Ibidem*, p. 428.

[67] Por ejemplo en Babilonia, el mito de Marduk y Tiamat. Marduk es el hijo que mata y descuartiza a la madre Tiamat, símbolo del caos para poder crear el mundo con sus despojos; lo que expresa que en el mundo, que tiene una racionalidad inherente, hay un sustrato de irracionalidad.

[68] Thompson, *Historia...*, p. 438-9.

mente, hasta que fue sorprendido y entonces se transformó en colibrí.[69] Entre los cakchiqueles también el Sol se transforma en colibrí, para volverse amante de la Luna,[70] y los tzotziles aseguran que el colibrí es la epifanía animal del Totilme'il, padre-madre, ancestro que vivió en la Tierra como Sol y Luna, cuando los dioses habitaban en ella.[71]

En el mito de los mopanes y k'ekchís, para rescatar a la Luna que había huído con el rey de los zopilotes, el Sol se finge venado muerto escondiéndose bajo la piel de uno de estos animales, y cuando los zopilotes bajan a comerlo obliga a uno de ellos a llevarlo hasta el palacio del rey, donde persuade a la Luna a volver con él.[72] También el amante de la diosa madre anciana es un venado en algunas versiones, y los tzeltales piensan que el venado perdió su cornamenta por haber metido la cabeza bajo la falda de una mujer, cuyo calor la quemó. Asimismo, el venado es el encargado de llevar a la Luna al cielo.[73]

En estos mitos se hace expresa la idea de que el venado está ligado fundamentalmente con el principio femenino que la Luna representa, mientras que el colibrí se vincula con el Sol, no sólo en el mundo maya, sino también entre los nahuas.

Por los anteriores ejemplos vemos cómo los animales se integran activamente en el proceso cosmogónico, simbolizando, por una parte, los principios creadores mismos y el aspecto irracional y caótico que precede al orden del mundo, y por la otra, algunas cualidades de los elementos del cosmos que van surgiendo en dicho proceso; o sea, lejos de que los mayas hayan tenido la idea de que el hombre es superior al animal, como pudieran sugerir los mitos sobre el origen de los animales, aquí parece mostrarse que el animal es superior al hombre. Pero los relatos míticos acerca del origen de este último nos revelan un lazo, mucho más profundo que una mera jerarquía entitativa, que une a los dioses, los hombres y los animales.

69 *Ibidem*, p. 435-436.
70 *Ibidem*, p. 437.
71 Guiteras, *op. cit.*, p. 237.
72 Thompson, *Historia...*, p. 439.
73 *Ibidem*, p. 442.

Los animales en el origen del hombre

Para varios grupos mayas de hoy, antes del surgimiento de los hombres, el mundo estaba poblado por jaguares, símbolo del inframundo y del cielo nocturno asociado a éste. Un mito mopán relata que mientras el creador modelaba a los hombres con barro, el jaguar lo contemplaba. No queriendo que lo viera, lo mandó al río con una calabaza agujerada para que trajera agua. Cuando el jaguar pudo llenar el recipiente, gracias a los consejos de una rana, el creador había formado trece hombres y una docena de cerbatanas. Cuando el hombre lanzó dos tiros a la pata del jaguar, éste comprendió quién era el amo.[74]

Al presentarse como el adversario del jaguar, el hombre se constituye en lo contrario: la tierra, la luz, el bien y la racionalidad, que surgen para oponerse al inframundo, la oscuridad, el mal y la irracionalidad que el jaguar simboliza. (Vemos aquí otra de las oposiciones que son frecuentes en el pensamiento mesoamericano). Por este carácter de destructividad y muerte, el jaguar pondrá fin al mundo comiéndose al Sol y a la Luna, según los mitos lacandones.[75] Esta idea parece provenir de la época prehispánica, pues aunque no se halla en los mitos mayas antiguos, se encuentra entre los nahuas: el primer Sol fue destruido por jaguares, que devoraron a los gigantes.

La idea de la existencia de jaguares antes de la aparición del hombre en el mundo está también entre los tzotziles de San Pedro Chenalhó: el creador, Ojoroxtotil, destruyó a los tigres para que pudiera surgir el hombre.[76] También aquí se presenta la oposición bien-mal; irracionalidad-racionalidad, pues el jaguar es para los tzotziles epifanía animal del *Poslob,* encarnación del mal, destructor y enemigo de Dios.[77]

En cuanto a la formación de los hombres, en todos los mitos mayas los animales no sólo fungen como colaboradores de los

[74] *Ibidem,* p. 412.

[75] *Ibidem,* p. 413. Pero el jaguar es ambivalente, pues es también nagual de los hombres superiores, como veremos más adelante.

[76] Guiteras, *op. cit.,* p. 159-160.

[77] *Ibidem,* p. 278.

dioses en la obra de creación, sino que su propia sangre se integra al cuerpo del hombre. En los mitos prehispánicos de las tierras altas de Guatemala la función de los animales es conseguir la sustancia sagrada de la cual serán formados los hombres: el maíz, y la idea de que a través de ellos el hombre consigue su principal sustento, aparece también entre los nahuas, entre los mayas de Yucatán y entre los grupos mayanses actuales.

El *Popol Vuh* relata que llegado el tiempo de la aparición del hombre, los dioses se reunieron y, después de discutir entre ellos, encontraron la materia de la que debía ser construido el hombre:

> De *Paxil,* de *Cayalá,* así llamados, vinieron las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas. Éstos son los nombres de los animales que trajeron la comida: *Yac* [el gato de monte], *Utiú* [el coyote], *Quel* [una cotorra vulgarmente llamada chocoyo] y *Hoh* [el cuervo]. Estos cuatro animales les dieron la noticia de las mazorcas blancas, les dijeron que fueran a Paxil y les enseñaron el camino de Paxil.[78]

La misma idea aparece en los *Anales de los cakchiqueles,* pero en este texto los animales no sólo indican el sitio, sino que el maíz se encuentra dentro de uno de ellos, y la sangre de otros dos complementa la materia de la cual el hombre es formado:

> Por fin se encontró de qué hacerlo. Sólo dos animales sabían que existía el alimento en Paxil, nombre del lugar donde se hallaban aquellos animales que se llamaban el Coyote y el Cuervo. El animal coyote fue muerto y entre sus despojos, al ser descuartizado, se encontró el maíz. Y yendo el animal llamado *Tiuh-tiuh* [gavilán pequeño] a buscar para sí la masa de maíz, fue traída de entre el mar por el Tiuh-tiuh la sangre de la danta y de la culebra y con ellas se amasó el maíz. De esta masa se hizo la carne del hombre por el Creador y el Formador.[79]

El tapir o danta es un animal importante pues, como ya

[78] *Popol Vuh, op. cit.,* p. 62.
[79] *Anales de los cakchiqueles,* en De la Garza, *Literatura...,* p. 116.

vimos, es el amante de la diosa madre representando el aspecto monstruoso e irracional del cosmos. De la significación de la serpiente en relación con la naturaleza humana, hablaremos después, pero ahora señalaremos que se trata del principio vital cósmico por excelencia, el cual en el mito náhuatl de la creación del hombre aparece en la figura de Quetzalcóatl, Serpiente emplumada, creador del Quinto Sol, que forma a los hombres con los huesos de los antepasados y con la sangre de su falo, y después le proporciona el maíz para que se alimente.[80]

La idea de la integración de la naturaleza animal en el ser del hombre ha pervivido hasta hoy, ya que en un mito de los tzotziles de San Pedro Chenalhó se relata que Ojoroxtotil, el Sol, corteja a una mujer llamada Cabinala (*cab* significa tierra en maya yucateco) transformado en perro. El perro puede relacionarse con el coyote de *Los anales de los cakchiqueles,* en cuyas entrañas se halló el maíz para hacer al hombre. Así, este animal aparece ligado más estrechamente al hombre que cualquier otro, pues es el ancestro divino:

> ...el ser humano emergió de las cuevas —dice Calixta Guiteras—, las puertas de las montañas, después de ser concebido por una mujer a la que un perro había fecundado. Al color del can se le atribuye el de la piel: un perro amarillo procreó al indio y uno blanco al ladino.

El perro y la serpiente son, pues, dos de los animales de los que el hombre procede y, significativamente, entre los tzotziles hay una estrecha relación entre ellos. Según el informante de Guiteras,

> El perro es compañero de la culebra. Si... pica primero el perro, después tiene que picar la culebra, y después otra vez el perro.[81]

Esta vinculación se encuentra también en un mito cosmogónico chol: Dios puso la cabeza de un perro en el trasero del mismo, y así apareció la serpiente.[82]

[80] *Manuscrito de 1558,* fol. 75-76, en León-Portilla, *Los antiguos mexicanos...,* p. 22.
[81] Guiteras, *op cit.,* p. 255 y 208.
[82] Anderson, *op. cit.,* p. 316.

Ambos son, además, animales ctónicos, relacionados con el inframundo y la muerte; el perro es el psicopompo que transporta a los espíritus de los muertos al más allá. Por ello, si está en el origen y en la muerte puede estar expresando la idea dialéctica que aparece en otros contextos míticos mesoamericanos de que de la muerte surge la vida, y que ambas se implican recíprocamente.

A partir de la Conquista, la idea del hombre hecho de masa de maíz parece haberse perdido, pero la de que son algunos animales a quienes el hombre debe el descubrimiento del maíz perdura hasta hoy y fue un mito común mesoamericano, ya que se halla entre los nahuas y mayas prehispánicos y en muchos grupos mayanses actuales.

Con diferencias formales, el mito relata que el maíz se encontraba guardado debajo de una gran piedra, recinto al que sólo las hormigas tenían acceso; a través de las propias hormigas, o del excremento de la zorra, quien había probado algunos granos que las hormigas habían dejado caer, se enteraron de la existencia del maíz otros animales, quienes lo probaron; les gustó tanto, que tuvieron que pedir ayuda al hombre para sacarlo de la roca. El picamadero fue el encargado de golpear la roca para detectar el sitio más débil, y el dios de la lluvia envió su rayo rompiendo la piedra. Los granos que fueron chamuscados, dieron lugar al maíz negro; los que fueron un poco quemados, al rojo; los ahumados, al amarillo, y los que no fueron tocados por el rayo, al blanco.[83] Estos cuatro colores son para los mayas los colores de los rumbos del universo, con sus ceibas y pájaros sagrados.

Las ideas acerca del lazo entre el hombre y el animal, expresadas en los mitos cosmogónicos que hemos destacado, nos revelan que en el pensamiento religioso maya no hay, en realidad, una supeditación del animal al hombre, ni del hombre al animal, sino más bien que ambos se complementan adquiriendo así su ser propio: el animal surge y recibe sus características de acciones humanas o del ser mismo del hombre,

[83] *Thompson, Historia...*, p. 417-424.

y la propia sustancia original de éste está constituida por elementos animales que se funden con materias vegetales produciendo a ese ser que se distingue por su conciencia. En cuanto a los dioses, en ellos se sintetiza la esencia animal y la humana, ya que su apariencia es la de seres antropozoomorfos, en cuyas manos están no sólo el principio y la generación continua del cosmos, sino también la muerte y las fuerzas irracionales y destructivas que él contiene; o sea, que simbolizan, asimismo, la armonía de los contrarios, su implicación recíproca.

II

LOS ANIMALES Y LOS HOMBRES

El vínculo religioso entre los animales y los hombres es, a nuestra manera de ver, uno de los pilares de la religión maya ya que, como hemos destacado en el Capítulo I, tanto las diferentes deidades como los hombres, en su constitución original, poseen una naturaleza animal. Esto se aúna al hecho de que los animales fungen como intermediarios entre los hombres y los dioses en el ritual, a la vez que aquellos que viven en estado salvaje representan al mundo de la Naturaleza, sagrado por estar poblado de poderes y fuerzas sobrehumanos, y que en el pensamiento religioso maya constituye el ámbito opuesto al mundo organizado por los hombres: sus pueblos, sus campos cultivados, sus ritos, su estructura socioeconómica y sus animales domésticos, es decir, la comunidad humana o el ámbito "socializado".

Pero estos dos mundos opuestos, el uno humano y el otro divino, no constituyen dos entidades inconexas y aisladas, sino que se interpenetran, participando sustancialmente una de la otra, no sólo gracias a la acción ritual de los hombres, sino también en su constitución misma, ya que el ser humano contiene en su propio espíritu la esencia del mundo natural encarnada en los animales salvajes que son su "otro yo", y el ámbito de la Naturaleza integra la esencia humana representada por esos mismos animales que son, así, el punto de conjugación de los dos mundos.

Los animales en los ritos

Los animales constituyeron la mayor parte de las ofrendas a los dioses en los ritos mayas. Se entregaban vivos, se sacrificaban en las mismas formas que los humanos, o se cocinaban para contribuir a la manutención de las deidades, de quienes dependía la vida de los hombres.

Dice Landa que...

> ...siempre le embadurnaban el rostro al demonio con la sangre de las aves del cielo y animales de la tierra o pescados del agua y cosas que haber podían... A algunos animales les sacaban el corazón y lo ofrecían; a otros, enteros, unos vivos, otros muertos, unos crudos, otros guisados.[84]

En Guatemala, según Las Casas,

> Las cosas que sacrificaban eran todas animadas y que tenían vida, y de las insensibles que carecían de ella, y de todas cuantas podían haber, sin sacar alguna. Sacrificaban animales, conviene a saber, leones, tigres, onzas, que son como gatos grandes, raposos y otros que se llaman *coiotles*, que son como entre lobo y raposo; venados, liebres, conejos y perrillos de los naturales de aquella tierra, que gruñen y no ladran; aves de cuantas podían tomar, en especial codornices, culebras, lagartos y lagartijos, langostas y mariposas.[85]

Otros cronistas, como Fuentes y Guzmán, mencionan también los diversos animales que eran sacrificados a los dioses.[86] Y la arqueología ha revelado vestigios de los animales sacrificados, como huesos de jaguar pintados de rojo, zarigüeya, manatí, perico, perdiz, tecolote pigmeo, peces, tortugas, pequeños pájaros (como gorriones), etcétera. Además se ofrendaban varios tipos de insectos y partes de algunos animales, como plumas.[87]

Sólo con fines rituales, y para la alimentación, mataban animales, ya que el derramar la sangre, principio vital sagra-

[84] Landa, *op. cit.*, p. 50.
[85] Las Casas, *op. cit.*, Vol. II, p. 184.
[86] Fuentes y Guzmán, *op. cit.*, Vol. II, p. 216, 218, 219 .
[87] Thompson, *Historia...*, p. 229.

do y alimento esencial de los dioses, era considerado como uno de los peores sacrilegios. Landa dice, refiriéndose a la fiesta del mes *Zac,* que los cazadores pedían perdón por la cacería de animales, "porque tenían por cosa horrenda cualquier derramamiento de sangre, si no era en sus sacrificios".[88] El rito también tenía como sentido desagraviar a los Señores de los animales por haber invadido sus dominios, el ámbito de la Naturaleza que era sagrado y, por tanto, vedado al hombre, como veremos más adelante.

Había distintos tipos de sacrificios de animales, de acuerdo con la fiesta que se celebrara, con las deidades patronas, con las actividades humanas que se propiciaban, o bien, si se trataba de ritos de los lapsos de tiempo, del ciclo de vida, de desagravio a las deidades, de exorcismo o de curación.

Según las fuentes escritas y los códices, los animales preferidos para el sacrificio fueron los venados, los guajolotes, los peces, las iguanas y los perros. En las fiestas de Año Nuevo le daban al sacerdote una pierna del venado sacrificado. En el año *Muluc* ofrecían una comida hecha con corazones de venado.[89]

Cuando debían sacrificar animales difíciles de obtener, como pumas, jaguares y lagartos, y no encontraban alguno en el momento necesario, sustituían la ofrenda con corazones hechos de incienso.[90] Y muchas veces sustituían a la víctima humana con un perro, al que sacaban el corazón de la misma manera que a los hombres, como ocurría en la fiesta del año *Kan.* Asimismo, en la celebración del año *Muluc,* se sacrificaba un perrito con el lomo negro y que fuera virgen; en la del mes *Muan,* dedicada por los cacaoteros, mataban un perro manchado del color del cacao; en el mes *Pax,* sacaban el corazón a un perro, etc.[91]

Así, también en los ritos destaca el perro entre los otros animales, por ser tan cercano al hombre, que puede intercambiarse con él en una ofrenda; esto puede basarse en que,

[88] Landa, *op. cit.,* p. 75.
[89] *Ibidem,* p. 78.
[90] *Ibidem.*
[91] *Ibidem,* p. 65, 66, 81.

como hemos señalado, con base en su papel en los mitos, este animal es considerado como ancestro del género humano y además es el encargado de llevar su alma hacia su última morada.

Y entre los grupos mayanses de hoy se siguen realizando sacrificios de animales, y como ya no es posible sacrificar hombres, se mata algún animal en representación de aquéllos, como se hacía a veces en la época prehispánica. Sólo que mientras que entonces, según parece, el sustituto del hombre era de preferencia el perro, en la actualidad ese sitio ha sido ocupado por la gallina. Quizá la elección de estos animales se haya debido a que son los principales animales domésticos.

Los tzotziles consideran que cuando el espíritu sale del cuerpo por alguna razón...

> Nuestra carne es como gallina, como carne, como nuestra comida: por eso se dice *ti'bol* [carne]. Muere una nuestra gallina en nuestro sueño y vemos que muere alguno: o es mi hijo o es mi mujer. Siempre que se sueña que muere un animal es que va a morir una persona; si es gallina es mujer, y si es gallo es un hombre.[92]

Los pollos negros que se sacrifican en la ceremonia de recuperación del alma perdida, de la que hablaremos después, son llamados por los tzotziles *K'Exolil̈etik* o *Helolil̈etik*, palabras que significan "sustitutos" o "reemplazantes", porque se ofrecen a los dioses ancestrales a cambio del espíritu perdido de algún ser humano.[93] Manuel Arias Sojom dice:

> "El Pukuj se lleva el alma como se lleva una gallina, un animalito... Lo vendió como una gallinita, por el mundo, en otro pueblo. Por eso se mata una gallina. El alma de la gallina va a donde está vendido y regresa el ch'ulel al cuerpo. Es su kexol la gallina" [que se da en cambio de la vida del hombre].[94]

Y también sustituyendo a los seres humanos, pero para propiciar las lluvias en la ceremonia llamada Chac Chac que

[92] Guiteras, *op. cit.*, p. 185.
[93] Vogt, *op. cit.*, p. 134-139.
[94] Guiteras, *op. cit.*, p. 154.

celebran los mayas de Yucatán, se sacrifican casi cuarenta gallinas.[95]

Parece ser que esta idea de la sustitución del hombre por una gallina en el sacrificio a los dioses se inició desde la época colonial. La gallina, por su resistencia, facilidad para criarla, fecundidad y condición de excelente alimento, rápidamente sustituyó al guajolote prehispánico, el cual se reservó para fiestas más importantes. Las Casas dice cuando describe los rituales del ciclo de vida de los mayas de Guatemala:

> En nasciéndoles un hijo o hija, luego tomaban una gallina y la sacrificaban, o la enviaban al sacerdote que por ellos haciendo gracia la sacrificasen.[96]

Además, esta idea parece haber sido común a varios pueblos mesoamericanos, ya que entre los lencas actuales de Honduras, vecinos de los mayas, se matan guajolotes para la gente común y pollos para los principales. Y en los ritos del ciclo de vida destaca la presencia del pollo o del guajolote: en el lugar donde el niño nació entierran la cáscara vacía de un huevo de guajolote; al año la desentierran y ponen unas flores especiales que tienen en la casa, que son consideradas como compañeras del niño. Asimismo, escogen un pollito que se cría con él y es llamado "la sombra del niño"; cuando este pollo crece, lo venden.[97]

En los ritos curativos también tenían una significación especial los animales. Dice Las Casas que para las enfermedades...

> Si alguno enfermaba lo primero que hacía era hacer sacrificio o enviar codornices o otras aves de tal o de tal color, aplicada para la enfermedad, según sus abusos, al sacerdote, para que los ofreciese por él.[98]

[95] Thompson, *Historia...*, p. 318.
[96] Las Casas, *op. cit.*, Vol. II, p. 227.
[97] Anne Chapman, "Los lenca de Honduras". (Ciclo de conferencias impartido en el Centro de Estudios Mayas de la UNAM, del 8 al 11 de septiembre de 1981).
[98] Las Casas, *op. cit.*, Vol. II, p. 225.

Sin embargo, muchas de las enfermedades se atribuían a animales o llevaban nombres de animales, o bien surgían por la introducción mágica de animales perniciosos en el cuerpo, como lo refieren las fuentes escritas y lo creen los mayas actuales. En los códices y textos indígenas coloniales aparecen animales representando las enfermedades, y los nombres de éstas incluyen nombres de animales.[99] Esto también expresa la gran cercanía entre la naturaleza humana y la animal.

Los animales, así, tanto representan los males que aquejan al cuerpo del hombre, como el remedio para que los dioses alejen esos males. Pero sobre todo, forman parte esencial del alimento que los hombres han de ofrecer, en pago por su existencia, a los dioses que pueblan el espacio sagrado, porque los animales son tan semejantes al hombre que comparten el mismo principio vital que los dioses han de recibir: la sangre, por lo que la sangre del animal puede sustituir a la humana. Y son fundamentalmente dos animales los que más directamente representan al hombre ante los dioses: el perro y la gallina, los más cercanos y los más útiles dentro de la vida comunitaria.

A través de las ofrendas animales el hombre logra fortalecer el vínculo con las deidades representado por la entrega a ellas de su propia sustancia vital.

El señor de los animales

Tanto en las creencias de los antiguos mayas, como en las de los coloniales y modernos, hay algunas figuras que parecen corresponder al tipo de "Señor de los animales", divinidad que al mismo tiempo que protege a los animales salvajes, sirve de intermediaria entre el hombre y el mundo natural que le es ajeno, pero al que ha de enfrentarse para sobrevivir. Así, en la dialéctica Hombre-Naturaleza, presente siempre en el pensamiento religioso maya, el Señor de los animales representa una de las posibilidades de unir esos contrarios.

Entre los Señores de los animales de la época prehispánica

[99] Montoliú, *Cosmovisión y salud...*

está *Yum Kaax*, "Señor de la selva", que Brinton identifica erróneamente con el dios del maíz. Esta idea fue retomada por Morley y varios otros, hasta que Thompson probó que no era el dios del maíz, sino un espíritu guardián.[100] Es posible que este Señor de la selva fuera un protector de los animales y de la vegetación salvaje, lo que lo pondría en el polo opuesto al dios del maíz, ya que para los mayas éste corresponde al ámbito de la comunidad, el orden, las leyes, el espacio socializado, que está en constante oposición a la naturaleza, lo salvaje, lo desordenado, lo peligroso.[101]

También de la época prehispánica podemos mencionar a esos espíritus guardianes de los que habla el *Popol Vuh* en su cosmogonía:

> Luego hicieron a los animales pequeños del monte los guardianes de todos los bosques, los genios de la montaña, los venados, los pájaros, leones, tigres, serpientes, culebras, cantiles [víboras], guardianes de los bejucos.[102]

Es posible que se considere como guardianes de los bosques a los propios animales, o que el fragmento se refiera a otra clase de espíritus protectores, como los que aparecen en otros grupos mayanses, por ejemplo, los *aluxes* de los yucatecos.[103]

De este último grupo mayanse destacan los dioses Zip y Tabay, de los que habla Landa, cuando refiere la fiesta de los cazadores en el día 7 del mes *Zip*. Ambos eran dioses de la cacería, protectores de los venados, que inducían a errar a los cazadores, a menos que se les pidiera permiso para cazar a estos animales. Zip es la misma deidad de la que hay varias referencias en el *Chilam Balam de Tizimín* y en el *Ritual de los Bacabes:* Ah Uuc Yol Zip, "El Siete Corazón de Zip", y Ah Uuc Suhuy Zip, "Zip Siete Virgen". El siete parece aludir al séptimo día del mes *Zip*, en que se celebraba la fiesta de los cazadores.[104]

100 Thompson, *Historia...*, p. 350 y 353.
101 *Vid* Vogt: Oposición entre Naturaleza y Cultura, en *Ofrendas...*, p. 59
102 *Popol Vuh, op.cit.*, p. 14.
103 *Ibidem*, nota.
104 Thompson, *Historia...*, p. 372-373.

Zip sigue siendo venerado entre los mayas actuales de Quintana Roo, con el mismo sentido que en la época prehispánica, y se le concibe como un pequeño ciervo puro, como Zip Siete Virgen, con cuernos incipientes, que lleva un nido de avispas entre ellos; éstas pican al cazador cuando el dios no consiente que cace algún venado. En estas ocasiones puede hacerle fallar los tiros, matando, por ejemplo, a una iguana en vez de un venado. Para congraciarse con este Señor de los animales el cazador ha de llevar un objeto sagrado, la piedra bezoar, que es una formación calcárea que se genera en las vísceras de los venados. Este talismán actúa durante un año y debe renovarse. En la cacería del venado, que forma parte de las celebraciones del Chac Chac, ceremonia para obtener lluvia, el sacerdote pide permiso al dios Zip para cazar a los venados que le serán ofrecidos; también se le ofrendan *zacá* (hierba asociada a él), y atole de maíz. La voluntad del Señor de los animales es conocida por el sacerdote mediante el cristal sagrado, donde observa también cuál es el lugar donde encontrar a los venados.[105]

Tabay, la otra deidad mencionada por Landa, era diosa de la cacería de venados con lazos, pero, ante todo, protectora de dichos animales, con los que se identifica al aparecer muerta colgada de una cuerda en el *Códice Dresde,* 53b. Es mencionada por Landa como Ixtab, "La de la cuerda", asegurando que era diosa de los que morían ahorcados, que también se identificaban por ello con los venados. Inducía a errar a los cazadores que no habían obtenido su permiso para cazar ciervos, por lo que aparece ligada a Zip, y se le veneraba en el mismo mes. En el texto de Landa, seguramente por un error de transcripción, aparecen como un solo dios: Zipitabai. Esta diosa se ha transformado entre los mayas actuales en Xtabay, un espíritu demoníaco que habita en los bosques y sigue induciendo a errar a los hombres, pero ya no en la cacería, sino perdiéndolos en el bosque para robarles el "alma" y llevarlos a perecer.[106] Como ella, muchos de los espíritus

[105] Villa Rojas, 1961, p. 71 y 96-97; citado por Montoliú, "Algunos aspectos del venado...", p. 162-163, y Thompson, *Historia...*, p. 373.

[106] De la Garza, *El Hombre...*, p. 102-106.

que habitan en los bosques o campos no cultivados, según las creencias de los grupos mayanses actuales, parecen pertenecer al tipo de Señor de los animales.

El venado es, por tanto, uno de los principales animales que se vinculan con el Señor de los animales, desde la época prehispánica hasta hoy. Otro, que es símbolo de lo salvaje por excelencia, es el jaguar. En un vaso de Ixtapa, Chiapas, mencionado por Montoliú, aparecen un venado y una figura humana cargando a un jaguar, adornada con flores y recibiendo una ofrenda de manos de un personaje ricamente ataviado. Montoliú piensa que aquí el Señor de los animales es el jaguar que, según dice, al simbolizar a la naturaleza salvaje es también protector de los animales;[107] pero en esta representación pudiera ser que la figura antropomorfa, que lleva plantas y sostiene al jaguar, es la que simboliza al Señor de los animales y de las plantas, de la naturaleza salvaje en general, en su aspecto antropomorfo o personificado, al lado de sus animales representativos.

Del periodo actual de la religión maya tenemos noticia de varios Señores de los animales. Thompson menciona, clasificándolos como espíritus guardianes de los hombres, a los Kuil Kaxob, "Dioses de la selva.[108] Estos dioses, venerados por los yucatecos, quizá son también Señores de los animales, ya que la función principal de este tipo de deidades es permitirle al hombre vincularse con ese otro mundo extraño y ajeno al suyo, pero del que depende para sobrevivir.

Entre los mames de Santiago Chimaltenango se cree en los "Guardianes de los cerros", destacando entre ellos Tui Pich Jap, a quien debe pedirse autorización para cazar venados, si no se quiere recibir su castigo, que consiste en trabajar como esclavo en una barranca. Este guardián aparece vestido a la usanza española y cubierto con pieles de venado virgen. Wagley da a conocer también un mito actual que relata el caso de una mujer que cortó una flor en la montaña sagrada de Tui Pich Jap; el guardián la castigó encerrándola en ese bosque con altas paredes de piedra, como aviso de que no

[107] Montoliú, "Algunos aspectos...", p. 153.
[108] Thompson, *Historia...*, p. 353.

debía tocar nada en la región por él custodiada.[109] Así vemos cómo las plantas caen también bajo la protección del Señor de los animales, por lo que es, asimismo, Señor del bosque, guardián de la naturaleza salvaje en general.

En Tamulté de la Barranca, pueblo chontal de Tabasco, existía el bosque sagrado, que fue destruido recientemente para construir una escuela. En él vivía Tamul, el dios que dio nombre al poblado:

> Tamul es el rey del bosque —nos comunicó el informante—. Es un dios para las necesidades, por lo que le ofrecen una devoción. Llevan dulces de papaya, de cocoyol, de coco, gallinas sancochadas; llevan posol y guarapo (jugo de caña), para que tome el dios y se convenza de cualquier cosa. Se paga un rezador especial, un perito que sabe hablar con él...
>
> No se puede matar ningún animal en ese bosque, ni cortar ninguna planta. Abundan, por eso, el armadillo, iguanas, conejos, pavos, cerdos, venados y hasta ganado. Sólo cuando pides permiso y haces una devoción. Tienes que poner algo de tu parte. Si coges algo, en el momento en que lo estás cogiendo no te pasa nada, pero puede ser que sueñes, o en el momento de la devoción, se ve que no te dio permiso... El que cometió una falta, si la vuelve a cometer, ya no regresa. Se desaparece o se enferma; algunos ya no hablan. Como don Juan Tricolor, que cortó dos árboles y a los dos o tres días le atacó la enfermedad por la espalda y quedó inmóvil, porque no pidió permiso para cortar el árbol.[110]

Éste, que es guardián de la región sagrada ajena al pueblo, es un clásico Señor de los animales, como los que aparecen en otras comunidades mayanses actuales.

Los "Señores de los montes" lo son de los animales y las plantas de sus regiones. El informante tzotzil de Calixta Guiteras le decía que no se puede tocar ningún animal salvaje, porque éstos son de los cerros, y si se quiere cazar...

> Se pide al cerro que es el dueño... si no da el dueño, el cazador no matará nada. Al cerro van los cazadores con sus nueve velitas de

[109] Wagley, *Santiago Chimaltenango...*, p. 188-189.
[110] Información recogida personalmente.

cuatro dedos y sus siete bolitas de incienso, pequeñas como fruta de culantro.[111]

Así hacen su ofrenda los tzotziles, como los chontales de Tabasco, y obtienen permiso para matar a los animales del Señor del monte.

Entre los tojolabales de Chiapas, como en otros grupos, el ámbito salvaje está asociado a fuerzas maléficas; así, hay un diablo llamado Niwan Pukuj,[112] que habita en una enorme cueva, se sienta sobre un armadillo y cabalga en un gran venado. Se concibe como un ser alto y blanco, vestido como mestizo. Rige al mundo subterráneo y tiene pequeños diablos como ayudantes. Pero este ser presenta un aspecto positivo, ya que es el "Dueño del monte", encargado de propiciar y controlar la caza. Le pertenecen todos los animales silvestres, a quienes cuida de los cazadores. Guarda en corrales dentro de su cueva a los animales pequeños e indefensos, cura a los heridos y acoge a los que han muerto, tanto domésticos como silvestres.[113] Esto se relaciona con un mito de los mames que refiere Wagley, según el cual un guardián se transfigura en venado y en niño, y lleva a su cueva a un cazador que le había disparado. Ahí el hombre vio "muchos venados (algunos con campanas colgadas al cuello), leones, serpientes y una gran plantación de café".[114] Quizá el mito se refiere al dios que guarda animales en el inframundo, presente entre muchos grupos, y al que se le llama también Sombrerón. Dicen los tojolabales que al estar cazando encuentran animales señalados en las orejas, que son de los que el Sombrerón tiene en el inframundo y que han salido a pastar. Para que un cazador pueda cazar ha de establecer un pacto con el Sombrerón, que le obliga a estar en un lugar determinado a determinada hora del día, habiendo guardado abstinencia sexual la noche anterior; entonces el Sombrerón suelta a los animales que se han portado mal y el cazador los caza. En

[111] Guiteras, *op. cit.*, p. 142.

[112] *Pukuj* es entre los tzeltales un término que designa al "enemigo de Dios y a todo lo que es malo y destructor". (*Ibidem*, p. 278).

[113] Mario Ruz, *Los legítimos hombres...*, p. 64.

[114] Wagley, *op. cit.*, p. 188.

agradecimiento, tiene que ofrecer al Señor de los animales rollos de tabaco y sal, y no debe relatar lo ocurrido a ningún otro cazador, ya que puede morir por ello.

Esta deidad se encuentra en otros grupos mesoamericanos actuales, como los chontales de Oaxaca, con la única diferencia de que la noche anterior a la cacería, en tanto que el cazador permanece en la puerta de su casa fumando un puro, el Sombrerón tiene relaciones sexuales con su mujer;[115] ésta sería otra forma de pagar por la caza al Señor de los animales.

Los *tzultacah* de los altos de Guatemala, Señores de las montañas, se relacionan con el Sombrerón porque moran bajo las montañas, a las que entran por una cueva. En esa región subterránea tienen guardadas a las fieras, y también poseen riquezas, como oro y maderas preciosas. Además, ahí residen los "espíritus" de las plantas cultivables que, de manera semejante al yo animal de los hombres, son protegidos en ese mundo sacralizado de la naturaleza salvaje. Los *tzultacah* son, asimismo, deidades del agua, ya que envían el rayo y el trueno, y personifican una fuente o un río. Las cruces que se ven en los cerros cercanos a los poblados k'ekchís son, por lo general, dedicadas a los *tzultacah,* identificados con el Dios cristiano.[116]

El dios de la lluvia de los tzotziles, Chauc o 'Angel, "Rayo, Trueno, Relámpago", también vive en cuevas y es Señor de los animales selváticos. Se dice que a veces deja que alguno caiga víctima de un cazador.[117] Y este mismo papel de cuidador de los animales salvajes, a los que acoge en su cueva, adjudican los mopanes al planeta Venus, llamado Xulab y relacionado con el inframundo.[118] Por ello es también patrón de la cacería, y se dice que suelta a los animales para que sean cazados por aquellos que le han quemado copal.[119]

[115] Otto Schumann, comunicación verbal.

[116] Thompson, *Historia*..., p. 380. Cabarrús, *La cosmovisión*..., p. 25 y 26.

[117] Guiteras, *op. cit.*, p. 235; Vogt, *op. cit.*, p. 35.

[118] Thompson, *Historia*..., p. 306 y 326.

[119] En otros grupos mesoamericanos actuales, a veces no hay un solo Señor de los animales, sino varios, según la clase de animales de que se trate, incluyendo a los domésticos. Por ejemplo, entre los triques de Copala, Oaxaca, que

Como afirma Evon Z. Vogt, estas deidades tzotziles dominan sobre la Naturaleza esencial, el *Teʔtik,* ámbito salvaje, poblado por plantas silvestres, animales salvajes y demonios o *Pukuhetik.* Este reino se opone al *Naetik,* ámbito del orden social y el comportamiento civilizado, constituido por los parajes con sus grupos de casas y el centro ceremonial, con las "casas de los santos" y el "ombligo de la tierra".[120]

Entre los tzeltales de Bachajón encontramos la misma concepción de dos mundos contrarios, pueblo y bosque, que se expresa muy claramente en uno de los ritos del Carnaval. Al pueblo le llaman *Lum,* tierra habitada, humanizada, símbolo del mundo organizado, y al segundo *Balumilal,* que significa la totalidad del mundo, haciendo alusión a las tierras no socializadas, los lugares peligrosos.

Uno de los momentos del Carnaval es la llamada *Ts'ajal Guerra* o "guerra roja", "simulación dramática en forma de una carrera... entre los salvajes *(k'abinales)* y los responsables de cargo (*a'teles*)".[121] La "guerra roja" consiste en una carrera donde los *k'abinales* persiguen a los Capitanes y Alguaciles agitando pieles de animales y tratando de golpearlos. Este rito corresponde a un mito de oposición entre tzeltales y lacandones, que relata una guerra entre ambos y que se fundamenta en un hecho real, pero que ha adquirido la más profunda significación de una oposición Cultura-Naturaleza.

Los *k'abinales* representan a los "karibes" o lacandones, tribus de las tierras bajas. Antes del rito permanecen quince días en la selva, donde matan animales para proveerse de pieles y carne para la fiesta; recogen, asimismo, plantas y

tienen varias creencias semejantes a las mayas, se cree que los animales benéficos a la gente, como perros, pollos, pájaros y venados, pertenecen a Dios, mientras que los animales dañinos, como las víboras, los alacranes, las arañas, pertenecen al diablo. Hay también un "Dios del monte", que es dueño del ganado vacuno, los chivos y los borregos, así como de animales silvestres no dañinos, como el conejo y el venado. Las lagartijas trepadoras pertenecen al dios del trueno que controla las lluvias (Hollenbach, "El mundo animal...", p. 437- 440). Algunos grupos mayas, como los chortís de Copán, tienen también dos Señores de los animales: el de los salvajes es el "Dueño" y el de los domésticos, San Antonio (Mario Ruz, *op. cit.,* p. 64).

[120] Vogt, *op. cit.,* p. 59. Guiteras, *op. cit.,* p. 207.

[121] Becquelin y Breton, "El carnaval de Bachajón...", p. 207.

frutos silvestres. Como representantes del Señor de los animales van a ofrecer todo esto a los *a'teles:*

> Les dan, al mismo tiempo que los frutos de la selva, un lazo con los señores de la naturaleza, sin los cuales ellos no hubieran podido tocar a los animales y a los vegetales, sin desencadenar la ira y las represalias (enfermedades y pérdida de las almas, en particular)... A los señores de las cuevas, de la selva, de las cumbres, de las aguas de arriba y de las aguas de abajo se han dirigido los *k'abinales* para obtener los presentes que van a distribuir entre los portadores de cargo del pueblo: animales de la montaña (*xilul*), palmas (*mohtoyul*), otras palmas (*janatsul*), mono (*maxul*), puerco (*chitamul*), saraguato (*batsul*), venado (*chijul*), faisán (*jisul*), perdiz (*nacoul*), etcétera.[122]

Los grupos opuestos se encuentran en el "claro", un lugar intermedio entre los dos ámbitos. Los *k'abinales* llegan, después de los quince días en la selva, tocando conchas, vestidos de harapos, cargando sus pieles y sus costales llenos de vegetales. Ahí los esperan los *a'teles,* silenciosos y vestidos pulcramente de blanco. Los primeros entregan a los segundos su carga y los jefes de cada grupo entonan una letanía. Los *a'teles* ofrecen "trago" [alcohol] o *pox* y cigarros, productos civilizados, a los *k'abinales,* y éstos les dan aguamiel o miel fermentada, producto salvaje. Luego regresan todos al pueblo por caminos diferentes. Así vemos como:

> El claro es un lugar de encuentro, exterior al pueblo, donde entre los actores, fácilmente identificables, se lleva a cabo un rito de mediación entre guerra y paz, pueblo y selva, civilizados y salvajes, en fin, entre naturaleza y cultura.[123]

Pero esos dos mundos opuestos se concilian y armonizan no sólo ofreciendo presentes a los Señores de los animales o mediante ritos como el anteriormente descrito, sino integrando consubstancialmente al mundo natural con el humano, mediante algunas ideas de ascendencia animal y la creencia en

[122] *Ibidem,* p. 215.
[123] *Ibidem,* p. 231.

una forma peculiar de *alter ego* zoomorfo, que ha pervivido hasta hoy y que es conocida con el nombre de tonalismo. Ambas concepciones han sido calificadas frecuentemente como totémicas (al tonalismo se le ha llamado, incluso, "totemismo individual"), pero a nuestra manera de ver ninguna de las dos puede ser encasillada dentro del totemismo, pues no corresponden a dicha idea.

Ascendencia animal

Algunos autores han hablado de totemismo entre los antiguos mayas, basándose en ciertos indicios de organización clánica exogámica y en representaciones de vínculos sexuales entre hombres y animales. Landa, refiriendo las costumbres acerca de los nombres entre los yucatecos, dice que recibían el del padre y el de la madre, y agrega:

> Y por eso cuando vienen a parte no conocida (y se ven) necesitados, acuden luego al nombre, y si hay alguien (que lo lleve), luego con toda caridad se reciben y tratan. Y así ninguna mujer u hombre se casaba con otro del mismo nombre porque en ellos era gran infamia.[124]

Morley, con fundamento en este dato, dice que probablemente hubo una organización clánica con un antepasado común, que ya había desaparecido en el momento de la Conquista, y señala que el tabú de casarse con alguien del mismo apellido ha sobrevivido hasta la actualidad entre los tzeltales y los lacandones; estos últimos tienen además muchos nombres de familia derivados de animales, como jaguar, tapir, golondrina, saraguato, cerdo de monte, venado, etcétera.[125] Los tzotziles también parecen conservar ese tabú, pues el informante de Guiteras dice:

> Los Arias son muchos. Ahora no sé qué pasó con mis compañeros que se casan del mismo apellido "dando bastantes botellas al pa-

[124] Landa, *op. cit.*, p. 41-42.
[125] Morley, *op. cit.*, p. 204-205.

dre de la muchacha... No sé qué está pensando el Tomás... que lo permite".[126]

Thompson, citando a Baer y Baer (1952), resume un mito lacandón actual según el cual Hachacyum, el creador, hizo a los hombres de arcilla, pero empleando una arcilla diferente para los de cada "tótem". Cizin, dios del inframundo, colaboró haciéndoles las cejas y barbas negras, y formó otros hombres a imitación de los de Hachacyum. Una vez hechos los hombres, el dios pasó una palma sobre el fuego y la agitó ante las figuras de arcilla, las cuales se animaron. Las que había hecho Cizin se convirtieron en los animales "totémicos" de los lacandones.[127]

Es posible que el mito aluda a los ancestros animales de cada clan, pero puede referirse también a los naguales o *alter ego* animales de los patriarcas de los diferentes linajes, que eran considerados como dioses protectores de los grupos en otras etnias mayanses, como los quichés antiguos. Estos animales, según veremos más adelante, tienen relación con el inframundo y con el mundo no civilizado, quizá por ello, su creador es Cizin el dios del inframundo. También se vinculan con los animales del Sombrerón o el Niwan Pukuj, que permanecen custodiados dentro de un corral en el inframundo. O sea, que no se justifica el llamarles "animales totémicos".

Por su parte, Roberto Carmack, hablando de las "parcialidades" o unidades básicas en la estructura social de los quichés, llamadas *amak'*, dice que las crónicas indígenas mencionan muchas de ellas, existentes en la época prehispánica, y que sus nombres sugieren que fueron grupos totémicos: Quiché, "pueblo de árboles"; Tamub, "flores"; Ilocab, "miradores"; Rabinaleb, "hilanderos"; Cakchiqueleb, "árbol rojo"; Tzotzil, "murciélagos"; Cupulcat, "luciérnagas"; Uxab, "moscas", etcétera.

> No sabemos si en todos los casos —afirma Carmack— el nombre totémico de una parcialidad afectaba sus relaciones con otros grupos, pero creemos que en algunos casos se tomaba en cuenta.[128]

[126] Guiteras, *op. cit.*, p. 148.
[127] Thompson, *Historia...*, p. 413.
[128] Carmack, *La formación del reino quiché*, p. 16-17.

Sin embargo, con base en todos los datos mencionados, no hay suficientes fundamentos para hablar con propiedad de totemismo, pues la prohibición de casarse con alguien del mismo apellido, así como el tener apellidos animales, pueden provenir de concepciones y costumbres diversas no necesariamente ligadas al totemismo.

Por otra parte, en el *Códice Madrid* aparecen varios animales copulando con dioses o con hombres; según Tozzer, aquéllos representan al tótem del hombre o la mujer con el cual copulan.[129] Pero en realidad, las figuras aludidas pueden expresar varias ideas, entre ellas, la creencia en una ascendencia animal, que no necesariamente presuponga una determinada organización social y un ritual peculiar en torno a ella. Más bien, estas representaciones se podrían relacionar con algunos mitos de origen, como el que encontramos entre los tzotziles actuales de San Pedro Chenalhó: aseguran que el primer padre, Ojoroxtotil, se convirtió en perro y se apareó dos veces con una muchacha: como perro blanco, para dar origen a los ladinos, y como perro amarillo, para dar origen a los indios.[130]

Los tzotziles no veneran especialmente al perro, ni parecen haber constituido el clan de "los perros", por considerarse descendientes de ese animal, sino que, como todos los grupos mayanses actuales, tienen una forma distinta de vinculación religiosa con los animales. Y no sólo entre los mayas, sino en muchos otros pueblos, encontramos ideas de ascendencia animal, sin que se dé consecuentemente una organización social de tipo totémico.[131]

ALTER EGO ZOOMORFO: TONALISMO

En muchas etnias mayanses actuales, los dueños de los cerros o de los bosques, que funcionan como protectores de todo lo

129 Tozzer, *Animal Figures...*, p. 288.

130 Guiteras, *op. cit.*, p. 167. Otros autores hablan de "totemismo", refiriéndose al carácter animal de ciertas deidades; entre ellos están Spinden, *op. cit.* y Merle Green, "The Quadripartite...".

131 Por ejemplo, en la primitiva religión persa, donde se creía que la primera pareja había sido constituida por un hombre, llamado Gayomart, y un

que hay en ellos (plantas y animales salvajes), lo que los liga con los Señores de los animales, son los Padres y Madres, *Totilme'iletik* (como les llaman los tzotziles), espíritus teriomórficos identificados con los ancestros de los linajes y con los *alter ego* zoomorfos de los hombres principales. Habitan en las cimas de las montañas o en los campos o bosques que circundan a las comunidades, presidiendo ahí un mundo estructurado, al que también pertenecen los otros yo de los hombres comunes, y que es el reflejo salvaje o natural de la comunidad humana socializada; esto permite a los hombres ejercer una forma de control sobre el incógnito y amenazante mundo que está fuera de su influencia.

Así, los *alter ego* zoomorfos constituyen un lazo que une al mundo humano con el mundo natural, mucho más profundo que cualquier otro, pues se trata de un vínculo *consubstancial* por el cual el hombre se integra en la naturaleza a través de unas criaturas de ese ámbito, a la vez que integra en su propio espíritu al mundo natural, encarnado en esas mismas criaturas: los animales salvajes, que llenan esa función por ser, entre todos los entes naturales, los más afines al hombre.

Como el tonalismo es mucho más conocido entre los grupos mayanses de hoy que entre los prehispánicos y coloniales, en este tema empezaremos refiriéndonos a la etapa actual de la religión maya, alterando la secuencia que generalmente hemos seguido en este trabajo.

El término tonalismo deriva de la palabra náhuatl *tonalli*, que significa "alma, espíritu, signo de natividad".[132] Se ha designado así a la creencia en una liga espiritual entre cada hombre y un animal determinado, que se establece en el momento en el que el hombre nace. Hombre y animal tienen características psicológicas semejantes y comparten el mismo destino, de tal modo que los males que aquejan al uno alcanzan igualmente al otro, hasta el momento de la muerte.

Esta creencia se basa en la idea de que el hombre está constituido por una parte física, el cuerpo, y una compleja

toro, llamado Goch, de quienes descienden los hombres (Guirand, *op. cit.*, p. 437).

[132] Rémi Simeon, *Diccionario de la lengua náhuatl.*

parte espiritual. Entre los tzotziles, ésta se compone del *ch'ulel*, alma indestructible que después de la muerte permanece un tiempo en el inframundo y luego reencarna, y el *wayjel*, alma mortal, cuya muerte trae consigo la del cuerpo, por lo que la vida depende de la suerte de ella. El *wayjel* es externo al hombre y a su mundo socializado; habita en un animal, mientras que el *ch'ulel* permanece en el cuerpo, aunque puede salir durante el sueño, la borrachera o el acto sexual. El informante de Calixta Guiteras expresó esta concepción de una manera clara y simple:

> El asiento del ch'ulel es el cuerpo humano entero; el del wayjel, un animal de la selva.[133]

Es decir que, según este tzotzil, parece que no se trata de una parte del espíritu humano que tiene la facultad de salirse del cuerpo para ocupar el cuerpo de un animal (esto ocurre sólo en algunos casos, cuando se han adquirido poderes sobrenaturales), ni de un doble animal, sino de una parte espiritual del ser humano que habita permanentemente en un animal. Así, cada hombre es un ser doble: humano y animal, por lo que su parte animal se asemeja a la humana y padece lo mismo que ésta, y viceversa. El *wayjel* determina la personalidad del hombre: si el animal es tímido y reservado, así será el hombre; si alguien es fuerte e inteligente, tiene un animal igualmente valioso.[134] Según Guiteras,

> Los dos tipos extremos se llaman en el español regional "capricho" y "humilde", y en lengua tzotzil se les conoce respectivamente bajo la denominación de "el de pequeño corazón" y "el de gran corazón". Predominan los tipos intermedios. El "capricho" es voluntarioso, obstinado, violento, testarudo, de genio agrio, atolondrado, en tanto que el "humilde" es aguantador, comprensivo; de genio suave y considerado. Estas cualidades se relacionan, asimismo, con la forma física del corazón. Los tipos extremos corresponden a los eternos enemigos, el jaguar y el colibrí, que son el *ti'bal,* brujo dañino, y el *Totilme'il,* el pastor.[135]

[133] Guiteras, *op cit.*, p. 240.
[134] Holland, *Medicina...*, p. 102.
[135] Guiteras, *op. cit.*, p. 243.

Mario Ruz refiere que entre los tojolabales los hombres fuertes están asociados a un "tigre", y los buenos y limpios, al colibrí,[136] lo que nos muestra la gran cercanía cultural de estos grupos. Incluso llaman *wayjel* al otro yo animal, aunque para referirse a él emplean también el término nagual.

Villa Rojas, en su estudio sobre los tzeltales de Oxchuc, dice que la "tona" es un espíritu guardián que acompaña a todo individuo desde el momento en que nace;[137] Bunzel refiere que entre los quichés el "nagual" de los hombres (definido como animal salvaje o algún ídolo de piedra que está enterrado) es "la forma y sustancia de su personalidad"; su destino (*ik'lal*);[138] y según Wagley, los mames de Santiago Chimaltenango llaman *t'kelel* al compañero, y dicen que es el animal o fenómeno natural que Dios da a cada hombre cuando nace, y que nadie sabe nunca cuál es.[139] Hermitte, quien ha tratado de comprender el significado del concepto entre los tzotziles, le llama también nagual, ya que los propios indígenas a veces le denominan así. Dice que el nagual proporciona a la persona energía para vivir y determina sus rasgos de personalidad. Afirma que no se trata de una simple contraparte, y que las condiciones físicas del nagual se reflejan en el hombre porque...

> El nahual es una proyección del hombre, y sus desdichas explican las de su dueño; pero lo contrario no es importante, ya que a nadie le interesa explicar la cojera de un toro o el dolor de estómago de un mono. Este sistema de pensamiento místico es antropocéntrico.[140]

Para Evon Z. Vogt, la tona es el medio de vincular el mundo socializado con el mundo natural o "salvaje", y expresa también uno de los dos aspectos del espíritu humano que, aunque Vogt no lo dice, corresponden, de algún modo, a la conciencia y al inconsciente pulsional freudianos:

136 Ruz, *op. cit.* p. 61.
137 Villa Rojas, "El nagualismo...", p. 244; Ruz, *op. cit.*
138 Bunzel, *Chichicastenango,* p. 330-1.
139 Wagley, *op. cit.*
140 Hermitte, *Poder sobrenatural...,* p. 85.

Esta oposición fundamental [entre *Naetik* y *Te?tik*] es expresada y mediatizada en un plano espiritual por los conceptos de "alma" que hacen contrastar los aspectos socializados de los zinacantecos (el *Ch'ulel* o "alma innata") con el lado desordenado, incontrolable, "salvaje" e impulsivo de su conducta (el nahual que vive en el *Te?tik*) y también *unen* Naturaleza y Cultura en la creencia de que el *Ch'ulel* es compartido por el zinacanteco y su animal.[141]

Según Hermitte, los naguales son coesencias de los hombres:

El nahual es el hombre mismo —dice— que actúa en un universo poblado de seres sobrenaturales. Sus acciones en ese otro mundo no son las de su ser físico, sino las acciones sobrenaturales que corresponden a su coesencia animal (o celestial).[142]

Ésta nos parece una de las significaciones básicas de la tona, pues la creencia no sólo constituye, como ha señalado atinadamente Vogt, una forma de armonizar los dos mundos contrarios de Naturaleza y Cultura, y una expresión de los dos aspectos opuestos de la psique humana, sino también una forma de participar en el mundo de lo sagrado, según lo sugiere Hermitte; pues las tonas no son animales como todos los que habitan en el mundo natural, sino animales distintos, que están al lado de los ancestros divinizados en sitios sagrados; constituye una forma de vinculación del ser humano con lo divino, un medio por el cual el *ch'ulel* se comunica con los dioses. Si esto es así, la creencia no es que cada hombre tenga dos almas, como se ha dicho muchas veces, sino dos continentes para el alma, uno humano y otro animal, que le dan cualidades distintas. Quizá por eso el informante de Guiteras, cuando se le preguntó directamente qué es el *wayjel,* afirmó: "El wayjel es el ch'ulel".[143]

Esto significa que los animales son para los mayas demiurgos o intermediarios entre los dioses y los hombres, los seres en los cuales el hombre puede proyectar su espíritu para llegar hasta los dioses, que habitan en ese mundo natural sagrado

[141] Vogt, *op. cit.,* p. 120.
[142] Hermitte, *op. cit.,* p. 85.
[143] Guiteras, *op. cit.,* p. 156.

ajeno al hombre. Esta comunicación del hombre con los dioses a través del *wayjel,* se da, por lo general, en sueños. Dice Guiteras:

> La palabra wayjel tiene las mismas raíces que los verbos *dormir* y *soñar,* que constituyen una misma cosa. Todos los pedranos declaran que las experiencias oníricas se relacionan con el wayjel, e interpretan los sueños de acuerdo con esta creencia. Por tanto, la comunicación con las deidades y los muertos, que ocurre en sueños, se efectúa por medio del wayjel.

Así, "el que sabe cuál es su wayjel es porque lo ha soñado".[144]

Pero las tonas no están simplemente en la naturaleza salvaje como la parte irracional del ser humano, sino que reflejan en ese otro mundo distinto al humano, el mundo racional y ordenado de los hombres. Habitan en las montañas sagradas, llamadas *ch'iebal* ("descendencia de linaje masculino") o *Bankilal Muk'Ta Witz* por los tzotziles, donde en los orígenes se establecieron los ancestros de los linajes, que se han convertido en dioses protectores. Esas montañas están divididas en trece estratos, como el cielo, que se unen por medio de una escalera gigantesca. Holland señala la semejanza de esta imagen con las antiguas pirámides mayas, que muy posiblemente simbolizaban el cielo.[145] En estas montañas las tonas se ubican de acuerdo con la situación social de los hombres dentro de su comunidad: en el estrato inferior están los *alter ego* de los hombres jóvenes y poco destacados, y son animales como comadrejas y tlacuaches, pequeños y modestos. Cuando un niño nace, su *wayjel* pasa inmediatamente a ocupar su sitio en el estrato más bajo de la montaña sagrada. En escala ascendente, están los de mayor importancia, hasta llegar a los de más alta categoría social, jaguar, puma y coyote, entre otros, que son los compañeros de los principales y chamanes, hombres viejos. La edad, aunque por sí sola no es suficiente para llegar a los altos estratos, por lo general se asocia al poder.

Estos *wayjeletik* de los hombres superiores son *totilme'iletik*

[144] *Ibidem,* p. 245 y 155.
[145] Holland, *Medicina...,* p. 110.

("padres y madres"), identificándose con los ancestros deificados de los linajes, por lo que también tienen una naturaleza sagrada. Se denominan *petometik* ("abrazadores") y *kuchometik* ("portadores") de los animales inferiores, lo cual significa que los protegen y alimentan. Se dice que salen a cazar para proveer de comida a los *wayjeletik* débiles, que para estar a salvo del peligro se mantienen encerrados en los corrales de la montaña sagrada.[146] Y los principales de la comunidad, que ya tienen un carácter divino por la situación de su *wayjel* en la montaña sagrada, se deifican después de la muerte, pues se cree que al morir trepan por las ramas de la ceiba sagrada y llegan hasta el cielo, convirtiéndose en dioses.[147]

La creencia en las montañas sagradas donde habitan los dioses protectores y las tonas de los hombres viene desde la época prehispánica, ya que en los textos indígenas coloniales de Guatemala se mencionan las montañas sagradas, donde en los orígenes fueron ubicados los dioses protectores de las tribus. En el *Título de los señores de Totonicapán* se relata que cuando se dio la separación de los pueblos...

> ...la parcialidad de Tamub se marchó al cerro de Amagtán. La de Ilocab se pasó al cerro Ugín... quedando la parcialidad que acaudillaban Balam Qitzé, Balam Agab, Mahucutah e Iqi Balam allá en el cerro de Hacavitz-Chipal.

En ese lugar se multiplicaron, y más tarde,

> Cuando más descuidados estaban, hablaron los naguales y dijeron a Balam Qitzé y a los otros jefes: "Antes que salga el sol, antes de que amanezca, sacadnos de este lugar y escondednos en otra espesa montaña..." Tohil, dios de Balam Qitzé, fue a dar en un monte que desde luego se nombró *Patohil*, en donde habitaban tres pares de águilas, tres pares de tigres, tres pares de víboras y tres cantíes.[148]

Estos animales se cuentan entre los poderosos *wayjeletik*

[146] *Ibidem*, p. 110-114.
[147] *Ibidem*, p. 74.
[148] *Título de los señores de Totonicapán*, en De la Garza, *Literatura*, p. 400.

de los mayas actuales, compañeros de los brujos y principales divinizados.

Por otra parte, como el *wayjel* es distinto, según el poder y el rango social, quizá hay la idea entre los tzotziles de que la tona puede transformarse o evolucionar durante la vida de un hombre, de acuerdo con los puestos que ocupe. Dice Holland:

> Si bien el punto de vista tzotzil considera teóricamente imposibles los cambios en el animal compañero, es generalmente aceptado que el individuo y su animal compañero maduran física e intelectualmente, al mismo tiempo y, mientras esto sucede, ambos alcanzan una mayor fuerza, sabiduría e importancia.[149]

Los hombres superiores, además, tienen varios *wayjeletik;* pueden tener hasta trece animales de alta categoría, como el jaguar y el puma.[150] Si alguno de ellos enferma o muere, quedan los demás, por lo que estos hombres tienen mayores posibilidades de vida que los otros. Como un caso extraño que contradice las ideas de los otros poblados del mismo grupo mayanse, los tzotziles de Pinola aseguran que el mínimo de compañeros animales es de tres y el máximo de trece. De los tres que tiene un hombre cualquiera, uno es más fuerte; si éste muere, muere la persona, en cambio si muere el secundario, sólo enferma. Los animales de la gente común son gallinas, perros, vacas, gatos, caballos, o sea, que pueden ser animales domésticos;[151] esto representa ya una variante, quizá reciente, pues todos los demás tzotziles, y otros grupos, como los tojolabales, aseguran que los *wayjeletik* son animales salvajes, ya que los domésticos son comestibles.[152] Éstos son compañeros de los hombres en tanto que comparten su vida cotidiana, no su espíritu.

Respecto de la asignación del *alter ego* animal a cada individuo hay varias ideas: Holland señala que los curanderos asisten a los nacimientos, y mientras llega el alumbramiento

149 Holland, *Medicina...*, p. 104.
150 Holland, "Tonalismo...", p. 171.
151 Hermitte, *op. cit.*, p. 44-46.
152 Ruz, *op. cit.*, p. 59.

van colocando diversos animales sobre un comal en el centro de la choza: el animal que sea colocado en el momento preciso del nacimiento es considerado como el *wayjel* del niño. Otros dicen que el compañero es aquel animal que tenga alguna semejanza con la persona. Para conocer la identidad del *wayjel,* se dice que el niño revela con ciertas palabras cuál es su animal. También puede preguntársele a Dios en las oraciones, esperando la respuesta en algún sueño, o bien puede consultarse a uno de los *me'santos* (curanderos que tienen un santo).[153]

Pero la idea sobre la asignación del *wayjel* que al parecer viene desde la época prehispánica es que el yo animal depende del día en que la persona nace. Si es día con malas influencias o miércoles, el *wayjel* será malo, y sólo la Santa Tierra podrá corregir el mal, sacrificándole un pavo o una gallina. Dice Guiteras:

> Se hace venir al *'Ilol* [curandero] al tener el infante sólo unos días de nacido, o cuando se enferma; y una vez que se le ha dicho al curandero la hora y fecha exactas del nacimiento, descubre la identidad del wayjel por medio del pulso de la criatura.[154]

Los mayas prehispánicos creían que el destino del niño estaba predeterminado por las influencias de los patrones del día en que había nacido, y para conocerlas el sacerdote elaboraba un horóscopo unos días después del nacimiento, basándose en el calendario de los días o *Tzolkín.* No tenemos muchos datos sobre este rito, pero en los *Libros de Chilam Balam* de los mayas yucatecos se mencionan las características de los diferentes signos, que eran, sin duda, la base para elaborar el horóscopo, al lado del numeral que acompañara al signo y de la hora del nacimiento, y se señala a algún animal asociado al signo. Por ejemplo, se dice que los nacidos en el día *Cabán* serán sabios y prudentes, buenos y juiciosos, y además aptos para dedicarse al oficio de comerciantes o al de curanderos. El animal asociado es el pájaro carpintero.

153 Holland, *Medicina...,* p. 101-102.
154 Guiteras, *op. cit.,* p. 243.

Pero ¿cuál es la relación entre el hado o las determinaciones que el hombre adquiere por el día en que nace y el *alter ego* zoomorfo? ¿Es que algún animal relacionado con el signo era el que fungía como *wayjel?*

Tal vez sí, ya que los quichés actuales llaman al *alter ego* animal *del destino* del individuo, afirmando que en él está incorporado el destino, y hay un día en el calendario ritual (el mismo que se usaba en la época prehispánica para elaborar el horóscopo) dedicado al nagual, el día *aj,* en el cual se llama al *alter ego* zoomorfo para encontrarse con él, y se da gracias por el destino.[155]

Y acerca de los antiguos mayas de Guatemala, Fuentes y Guzmán relata que en Totonicapán encontró un viejo cuadernillo a manera de calendario. A cada día, dice, correspondía un nagual. Se refiere, obviamente, al calendario adivinatorio, y llama naguales a los signos de los días porque por ellos se determinaba la tona de la persona, como hemos sugerido arriba.

> Convirtiéndose el indio en la cosa que representaba el nombre de su Nagual —afirma—, así tenía su defensa. En las sensitivas ejercitando el daño o perjuicio a que incita su natural, como la culebra mordiendo.

Añade que según el día del nacimiento, el brujo asignaba al animal compañero de la criatura:

> ...íbase con ella detrás de la casa... y allí, con muchas ceremonias, invocaba al demonio, el cual se aparecía, si el niño había nacido a 2 de enero, en figura de culebra. Recomendábale el infante para que le cuidase y defendiese de los peligros: tomaba la mano del chiquillo y poníala sobre la culebra, en señal de amistad y reconocimiento, y con esto se volvía a su casa, quedando al cuidado de los padres de aquel inocente niño el sacarlo todos los días a la misma hora al solar, donde volvía a aparecer el *Nagual,* con cuya frecuencia criándose el niño con aquella cruel y diabólica conpañía, le perdía el temor y le acompañaba siempre en todas sus edades. Este es el

[155] Bunzel, *op. cit.,* p. 331 y 335.

arte y modo que tienen de dar sus *Naguales,* de cuyos casos tenemos sobrados testimonios.[156]

En otros sitios de Mesoamérica, la asignación de la tona se hacía de la misma manera. Acerca de los grupos de Oaxaca dice Basalobre, hablando del bautizo:

> *...trayendo ya el niño a la pila el Nombre de su gentilidad, y un demonio por patrón y abogado, encubierto en un particular Animal, de quien derivan y toman sus agüeros, y nombres...* y mas cuando ya crecidos se transforman en el Animal a cuya vana protección se criaron.[157]

Y en el siglo XVII, el Obispo de Chiapa Francisco Núñez de la Vega habla de la "secta" de los "nagualistas" o astrólogos:

> Los Nagualistas practican lo mismo por Reportorios y supersticiosos Kalendarios, donde tienen asentados por sus propios nombres todos los Naguales de Astros, elementos, aves, pezes, bestias brutas y mudos animales, con vana observación de días, y meses para señalarles a los niños luego que nacen los que según el Kalendario corresponden al día del nacimiento: precediendo para ello algunas endemoniadas ceremonias, y consentimiento expreso de sus Padres (que es como pacto implícito de los Chiquillos con los Naguales, que han de darles) y desde entonces les señalan la milpa, o sitio donde cumplidos los siete años les ponen a la vista su Nagual, para que ratifiquen el pacto los muchachos.[158]

Estas ideas corresponden a las que da a conocer Ruiz de Alarcón, referentes a los antiguos nahuas, lo que nos revela que la creencia en un yo animal fue común a los diversos grupos mesoamericanos.

Después de mencionar los calendarios, este autor señala que de ellos tomaban el nombre del niño, y añade:

> De lo qual he colegido que se dedicaban al animal que el demonio les señalaba para que fuese lo que llaman *nahualli...* y desta

[156] Fuentes y Guzmán, *op. cit.,* Vol. I, p. 279 y 280.
[157] Basalobre, *Relación...,* p. 343.
[158] Núñez de la Vega, *Constituciones...,* 9ª Carta Pastoral, p. 132.

manera quedaba el niño como baptizado en su modo, teniendo aquello por nombre.

Refiere en seguida varios casos, contemporáneos suyos, de algunos indios que morían o eran heridos cuando se mataba o hería a un animal, o sea que en la época colonial pervivía la creencia. Por ejemplo, el de un indio que gritó de pronto que lo mataban los vaqueros, por lo que fueron al campo y encontraron que habían matado a un zorro y volviendo a ver al indio lo hallaron muerto "con los mismos golpes y heridas que tenía el zorro".[159]

Ruiz de Alarcón dice que se trata de los "nahualles" o brujos, pero se está refiriendo, evidentemente, al concepto de yo animal con el que el individuo se liga desde el momento de nacer, y no al nagualismo, que no es algo natural sino extraordinario, como veremos más adelante. Después de relatar varios casos más, semejantes al que hemos citado, el autor señala, corroborándonos que se trata de la tona:

De todos los casos que he tenido noticia de este género de brujos nahualles... colijo que cuando el niño nace, el demonio, por el pacto expreso o tácito que sus padres tienen con él, le dedica o sujeta al animal, que el dicho niño ha de tener por nahual, que es como dezir por dueño de su natividad y señor de sus acciones, o lo que los gentiles llaman hado, y en virtud de este pacto queda el niño sujeto a todos los peligros y trabajos que padeciere el animal hasta la muerte... Y al contrario, hace el demonio que el animal obedezca siempre al mandado del niño, o bien el mismo demonio, usando del animal como instrumento, lo executa.[160]

Pero ya desde la época colonial parecen haber surgido otras formas de asignar animal compañero en algunos sitios, pues a principios del siglo XVIII los quichés y zutuhiles, según los informes de fray Antonio Márgil de Jesús, veneraban a una piedra...

...que en su idioma llaman *leomabag,* que quiere decir en nuestro castellano espejo de piedra, en quien alcanzaban, visible y física-

[159] Ruiz de Alarcón, *Tratado...*, p. 24 y 25.
[160] *Ibidem,* p. 27-28.

mente por su diafanidad, a ver (mediante el pacto que con el demonio tenían) el objeto de su intrínseca intención, de calidad el *Nahual* que le señalaban a los niños era aquel animal que primero se les ofrecía en esta dicha piedra...[161]

Como hemos visto, casi todos los autores coloniales llaman nagual (brujo) a la tona, quizá por considerar como cosa de brujería el tener un yo animal, y porque los *naualtin* o brujos se transmutaban en animales o utilizaban algunos de ellos para sus fines propios, a la vez que a su tona se le denominaba también nagual. Quizá de esta confusión derive el hecho de que los mismos indígenas de hoy, sobre todo los mayanses, llaman nagual no sólo al brujo y a su tona, sino también a las tonas de todos los demás hombres, aunque muchos tienen nombres específicos para el *alter ego* zoomorfo (como *wayjel* entre los tzotziles).

Entre los nahuas antiguos, aquello que se definía en el hombre por el día en que había nacido, era llamado *tonalli* (término de donde derivan, como hemos dicho, tona y tonalismo). Alfredo López Austin, analizando el concepto de *tonalli* dice que se trata de una energía proveniente del tiempo mítico, que se manifiesta en el tiempo de los hombres como luz-calor, y se organiza en las diversas combinaciones en que consiste el calendario adivinatorio, que servía para conocer los influjos dominantes en cada individuo.

La fuerza era introducida en el niño por medio de un ritual —dice—, y quedaba alojada en él a manera de una de sus entidades anímicas, unida estrechamente al hombre como su vínculo con el cosmos y condicionando su suerte.[162]

Y después, al hablar del tonalismo, afirma que "desde el inicio de la vida del hombre parte de su *tonalli* va a morar en el animal compañero",[163] llamado *tona,* y que "el vínculo entre el individuo y su 'tona' es una relación permanente y definitiva, desde los primeros momentos de la vida del hom-

[161] Márgil de Jesús, en Sáenz de Santa María, *Una revisión...,* p. 471
[162] López Austin, *Cuerpo humano...,* Vol. I, p. 223.
[163] *Ibidem,* p. 431 y 430.

bre hasta su muerte",[164] tal como lo señala Ruíz de Alarcón, en los textos mencionados arriba, que se refieren a los nahuas antiguos.

Pero entonces, ¿cómo es que el *tonalli,* como dice López Austin, se libera del cuerpo "ya durante el sueño, ya en estado de embriaguez o de intoxicación con drogas, ya durante el acto sexual",[165] si está ubicado en la *tona*? o ¿es que el *tonalli* está realmente dividido en dos "partes", como sugiere López Austin al decir que "parte del *tonalli* va a morar en el animal compañero"? Si esto es así, una de esas "partes" mora en el hombre y otra en la tona, lo cual corrobora que se trata de una misma alma.

Esto podemos aclararlo un poco mediante el análisis del *ch'ulel* (alma) entre los grupos mayanses actuales. Los tzotziles creen que la entidad que puede salir del cuerpo es el *ch'ulel,* y la que mora en el yo animal es el *wayjel.* Guiteras refiere que el *ch'ulel* puede separarse del cuerpo voluntaria e involuntariamente; las formas involuntarias se dan durante el sueño, la inconciencia, la muerte aparente, el coito y la ebriedad,[166] lo mismo que ocurre con el *tonalli* de los nahuas. Pero su informante asegura que el *ch'ulel* es el *wayjel* y Holland dice, refiriendo la creencia de los tzotziles de Larraínzar, que el *wayjel,* o yo animal, tiene un *ch'ulel* como el hombre.[167] Hermitte, por su parte, afirma que el nagual es coesencia del hombre, por lo que no se puede encontrar cara a cara con él más que de noche, cuando el cuerpo está en un estado semejante al de la muerte.[168]

De manera que quizá, como hemos sugerido antes, el *wayjel* sea el propio *ch'ulel* proyectado en el animal compañero para poder vincularse con el mundo sagrado de la Naturaleza, y, consecuentemente, el *ch'ulel* estaría en la tona y en el cuerpo del hombre simultáneamente, o dividido en dos "partes". Así, efectivamente no se trata de dos "almas", como han dicho muchos autores, sino de dos aspectos de la misma "alma"

[164] *Ibidem,* p. 430.
[165] *Ibidem,* p. 427.
[166] Guiteras, *op. cit.,* p. 241.
[167] Holland, "Tonalismo...", p. 168.
[168] Hermitte, *op. cit.,* p. 85.

que reciben distintos nombres. Por esto se asegura que el hombre y el animal comparten el alma. Vogt asienta respecto de esto:

> El zinacanteco se naturaliza (es concebido como parte de la Naturaleza) al compartir su alma con un compañero animal salvaje. Durante toda su vida ese ser cultural es consciente de compartir su alma innata con un animal de los dominios de la Naturaleza.[169]

Y Calixta Guiteras dice:

> Tal parece que cuando el hombre desea entremeterse con la tierra o con el "orden natural", debe estar representado por las propias criaturas de aquélla, a saber, la parte del ser humano que conlleva la naturaleza, su *wayjel*.[170]

Y en cuanto a la afirmación de que el *ch'ulel* es inmortal, mientras que el *wayjel* es mortal, esto significaría que el aspecto animal del espíritu humano muere, mientras que el aspecto humano es eterno. El *wayjel* es la parte vulnerable del espíritu, ligada al cuerpo, por lo que la muerte del uno acarrea la del otro.

Muchos grupos mayanses actuales coinciden en señalar "los peligros del alma": los daños a los que el espíritu está expuesto y cómo puede morir.

> El alma —dice Jacinto Arias— puede perderse o ser seducida, o bien el animal compañero... puede ser escondido o muerto. Los agentes pueden ser los dueños del cielo y la tierra, los dueños de los lugares sagrados o, simplemente, los santos católicos: los ancestros y los protectores-defensores también pueden provocar enfermedades...[171]

Y la corroboración de que el *wayjel* es el *ch'ulel* proyectado en un animal está en la afirmación de que uno de los mayores peligros para el *wayjel* está cuando el *ch'ulel* sale del cuerpo durante el sueño, pues es el momento en el que el *wayjel* puede ser víctima o victimario, aunque los principales victi-

[169] Vogt, *op. cit.*, p. 129.
[170] Guiteras, *op. cit.*, p. 246.
[171] Jacinto Arias, *El mundo numinoso...*, p. 59.

marios son los *wayjeletik* poderoso o *ti'bal* (brujos dañinos), comedores de *wayjeletik*,[172] como veremos más adelante. A propósito de la idea del *wayjel* devorado, dice el informante de Guiteras, llamando nuevamente *ch'ulel* al aspecto mortal del alma, o sea, el *wayjel:*

> Una persona muere porque le han comido su *ch'ulel*. El *wayjel* de otro ha venido a comer su *ch'ulel*.[173]

Pero el peligro principal se da cuando el *wayjel* vaga solo por el monte, lo cual se sabe porque el hombre enferma. Vogt señala que algunas enfermedades se interpretan como el hecho de que el *wayjel* pudo haber sido expulsado del corral por los dioses ancestrales irritados, a causa de que el hombre ha tenido una conducta antisocial, que merecía el castigo de dichas deidades.[174] Entre los mayas y los nahuas prehispánicos también la enfermedad se interpretaba como castigo de los dioses por haber tenido mal comportamiento, y la curación se lograba mediante una confesión de los pecados ante el sacerdote, los parientes o la comunidad entera, y ofrendas a las deidades para calmar su enojo.[175]

Entre los tzotziles actuales, esta situación se corrige hallando al yo animal del hombre enfermo y regresándolo a los corrales de los dioses ancestrales, donde volverá a estar cuidado y protegido de todos los males, recuperando así el hombre la salud. Vogt describe y analiza el rito de recuperación del *wayjel,* denominado la Gran Visión, del que haremos una breve síntesis por su importancia en la vida del tzotzil y su profunda significación dentro de la creencia del tonalismo.[176]

El chamán, gracias al "pulsamiento" y otras formas adivinatorias, como la de los granos de maíz, de origen prehispánico, diagnostica que el nagual del individuo (Vogt llama nagual a la tona) anda vagando solo por los montes, por lo que corre un grave peligro. Los dioses ancestrales lo han expulsado

[172] Guiteras, *op. cit.*, p. 242-244.
[173] *Ibidem,* p. 144.
[174] Vogt, *op. cit.*, p. 98-100.
[175] *Vid* De la Garza, *El hombre...*, p. 81-84.
[176] Vogt, *op. cit.*, p. 98-141.

del corral por llevar una conducta reprobable, antisocial, por lo que debe ser "resocializado". En seguida se construye un corral alrededor de la cama del paciente; se trae agua de los manantiales sagrados y plantas del monte, con las cuales adornan la cama-corral, así como los altares de las montañas en los que se rezará; añaden velas, incienso y otras cosas. Se hace después un baño ritual al paciente y se le viste con ropas limpias; se baña un pollo negro y se le extrae una taza de sangre del cuello, vendándolo inmediatamente para que no muera. A la sangre se le agrega aguardiente y se da a beber un poco de ella al paciente. A continuación, hacen una peregrinación a las montañas y los templos católicos en la que participan el paciente, el chamán y los ayudantes, mientras que los ancianos y las mujeres se quedan en la casa, en vigilia, cuidando la cama-corral de los posibles golpes de los dioses ancestrales o los demonios. Los peregrinos llevan ofrendas de velas, incienso, aguardiente, geranios rojos, plantas rituales, pollos sacrificiales, comida y leña. En el Kalvario, una de las montañas sagradas, se puede dejar el pollo, al que se le ha sacado la sangre, para los dioses; es muerto ante las cruces del altar que ahí se encuentra. Al regreso a la casa, el paciente entra de nuevo en la cama-corral, se acuesta bajo las cobijas y es sahumado por el chamán, quien ruega a los dioses ancestrales que acudan a cuidarlo. Mata al segundo pollo sacrificial, que será comido por el enfermo al día siguiente.

Luego el chamán hace un rito de adivinación "para determinar cuántas partes del *ch'ulel* se han perdido en diferentes lugares de la Tierra",[177] (lo cual nos corrobora que para los tzotziles, el yo animal es también el *ch'ulel*). En seguida sale al patio y se dirige a la cruz de la casa para iniciar el llamado del alma: pedir a los dioses ancestrales que envíen a sus ayudantes a buscar al alma perdida, y al Señor de la Tierra que la ponga en libertad; luego se dirige al alma perdida llamándola:

[177] *Ibidem*, p. 119

Ahora ven, Juan,
ven de donde has estado en la Tierra,
  de donde estabas sólo sentado,
  de donde estabas sólo acurrucado,
    de donde estabas asustado,
    de donde estabas afligido,
      tus pies estaban asustados,
      tus manos estaban asustadas...[178]

Al terminar este llamado, que se acompaña de múltiples acciones complementarias, se lleva a cabo una comida ritual, y en seguida el chamán es acompañado a su casa.

Durante dos semanas más, el paciente debe someterse a rígidas prescripciones y no puede abandonar la cama-corral, ni hablar con quienes lo cuidan, ni recibir visitas. Cuando va al baño lo acompaña una persona, mientras otra se queda cuidando la cama-corral. Se cree que durante este lapso, el paciente es visitado por los dioses ancestrales, que se presentan en sus sueños o en los de una cuidadora.

Al terminar el periodo de reclusión regresa el chamán para realizar nuevos ritos que consisten en retirar todos los objetos ceremoniales. Las plantas sagradas de la montaña se llevan otra vez a ella, porque son de los dioses, y el agua se guarda para el primer baño de vapor que sigue a estos ritos. Se realizan tres baños, que sirven para que el paciente recupere el "calor" que ha perdido durante la ceremonia (el calor es *tonalli* entre los nahuas, asociado al destino y, por tanto, al *alter ego* zoomorfo. Así, la pérdida del yo animal, trae consigo la pérdida de calor); también lo recupera tomando el sol y poniéndose junto al fuego durante los días que siguen.

Según Vogt, la cama-corral simboliza el corral situado dentro del *Bankilal Muk'Ta Witz* (la montaña sagrada), donde se guarda el compañero animal; la ceremonia es un acto de magia simpatética para volver a "acorralar" al paciente, ya que el estado normal de los yo animales, aunque sean animales salvajes, es estar en el corral, abrazados y protegidos por los dioses ancestrales. Y es que el *alter ego* zoomorfo simboliza

[178] *Ibidem*, p. 120.

la parte irracional e impulsiva de la naturaleza humana, como hemos señalado antes, de acuerdo con la certera interpretación de Vogt, y esto constituye una de las claves para entender el concepto de *alter ego* zoomorfo salvaje. Dice Vogt:

> ...es evidente por qué el animal anda suelto cuando el comportamiento de un zinacanteco se vuelve antisocial. La mayor parte del tiempo está encerrado, igual que los elementos desordenados de la personalidad de su dueño; pero cuando el zinacanteco quebranta seriamente una norma social, su animal deja de ser manso y estar dominado, y anda libre y violento, como las tendencias antisociales del hombre. Sólo cuando el animal y el paciente están acorralados, vuelve la situación al orden.[179]

Esta creencia revela una sorprendente captación de la psique humana entre los mayas, pues buscando las posibles equivalencias en términos freudianos, podríamos decir que el *alter ego* zoomorfo representaría la vida pulsional inconsciente del *ello;* los ancestros y dioses de la montaña sagrada, el *super-yo,* que como ideales del yo y conciencia moral mantienen una firme censura y un severo control, que impiden la libre expansión de los deseos inconscientes; y la parte humana del alma, que vive dentro de su sociedad organizada, representaría al *yo* consciente, que es el "mediador" entre las otras dos instancias, como el "claro" del carnaval de Bachajón.[180]

En síntesis, la concepción de un *alter ego* zoomorfo entre los mayas actuales que, de acuerdo con los testimonios que tenemos acerca de los mayas antiguos, parece provenir de la época prehispánica, revela una profunda comprensión de la naturaleza humana y de la relación del hombre con lo otro, lo no humano, que, por estar fuera de su ámbito, es sagrado, pero que puede ser accesible gracias a la intervención del Señor de los animales, de los Ancestros divinizados y de los seres naturales que son afines al hombre y que pertenecen a ese mundo otro: los animales.

[179] *Ibidem,* p. 129.

[180] Cf. Freud, *La interpretación de los sueños* y *El yo y el ello.*

Pero el espíritu humano y el vínculo con el mundo natural-sagrado son todavía más complejos, pues el hombre puede adquirir otras capacidades que no corresponden ya a una condición de la naturaleza humana en general, sino que, a partir de ésta, le permiten integrarse en el espacio mismo de lo sagrado. Es decir, que con base en la dualidad humano-animal del espíritu humano, el hombre puede convertirse en un *nagual.*

Nagualismo

El nagualismo se ha confundido muchas veces con el tonalismo, debido, principalmente, a que la tona es llamada nagual entre varios grupos. Es posible que esta indistinción de los términos haya surgido de los autores coloniales, que no captaron la diferencia entre las dos creencias, por considerarlas a ambas asunto de brujería, como hemos señalado anteriormente; o bien, la confusión puede deberse a que los naguales o brujos tienen las tonas más poderosas, y a éstas se les denomina también nagual, por lo cual el término pudo haberse extendido a las tonas de todos. Ahora bien, si el nagual fuera sólo el hombre que tiene la tona más fuerte, o varias tonas (como piensan algunos grupos), la diferencia entre el tonalismo y el nagualismo sería sólo cuantitativa; sin embargo, la distinción es mucho más profunda, ya que mientras que el tonalismo constituye una característica de la naturaleza humana, el nagualismo parece pertenecer al terreno de lo sobrenatural, y está reservado a unos cuantos hombres.

El término nagualismo deriva de la palabra náhuatl *nahualli,* que significa "brujo, bruja, mago, hechicero, nigromante".[181] López Austin señala que el nagual es el mago capaz de transfigurarse, y que la capacidad de transfiguración se adjudicaba también a los dioses, los muertos y los animales.[182]

[181] Rémi Simeon, *Diccionario de la lengua náhuatl.*

[182] López Austin, *op. cit.,* Vol. I, p. 422. Además de la presentación del tema y el análisis sistemático del mismo que en pocas líneas hace el autor, ver su Bibliografía sobre nagualismo en el Apéndice 8 de esa obra. Entre los mayas de Yucatán se cree que durante el mes de septiembre todos los animales de cierta

Kaplan identifica nagualismo y brujería, "en el sentido original de un brujo transformador, el uso original de un animal u otra forma de brujería, u otras intenciones malas. El individuo se convierte en animal por unas horas o una noche, como disfraz, o para llevar a cabo actos de magia que no puede hacer como humano".[183] Es decir, que no se trata de una *liga permanente* con un animal que vive en la montaña sagrada, como en el tonalismo, sino de una *conversión temporal* en un animal.

Por lo general, los naguales se transforman en animales, pero también en fenómenos atmosféricos, como bolas de fuego, rayos, torbellinos, arco iris y cometas, como creen muchos grupos mayanses de Chiapas y de Yucatán, según las fuentes que hemos venido citando.

Así, el nagual significa ante todo ese ser humano que es capaz de transfigurarse y que tiene dicho poder sobrenatural por predestinación, muchas veces determinado por el signo del día en que ha nacido, o que lo adquiere por orden de los dioses a través de un sueño o de una enfermedad; mediante el aprendizaje, la ascensión en la escala social, aunada a la edad y los conocimientos adquiridos, y por la práctica de un ascetismo riguroso.

Respecto de la posesión del poder de nagual por predestinación, los antiguos nahuas creían que el futuro nagual podía

clase cambian sus formas por las de otros animales: el venado se convierte en serpiente, el ratón en murciélago, el armadillo en buitre y la tortuga en perico; cada una de de estas transformaciones se da en sentido inverso (Redfield y Villa, *op. cit.,* p. 208). Y respecto de la transformación de los muertos, López Austin menciona el dato de que a fines del siglo XIX en Yucatán estaba prohibido cazar el 31 de octubre y el 1º de noviembre porque los muertos podían andar en el interior de los animales (*op. cit.,* p. 423). Esta idea tiene un carácter universal: "Desde los tiempos más remotos —dice Eliade— casi todos los animales han sido concebidos, bien como psicopompos que acompañan al más allá a las almas de los muertos, bien asimismo como la nueva forma del difunto. Sea el 'antepasado' o el 'maestro de la iniciación', el animal simboliza siempre un nexo real y directo con el más allá. En gran número de mitos y leyendas de todo el mundo el héroe es transportado al más allá por un animal" (Eliade, *Chamanismo,* p. 91-92).

183 Kaplan, "Tonal and Nagual...". Citado por Holland, "Tonalismo...", p. 171.

desaparecer del vientre de su madre y volver después; o que nacía en un signo específico, como *Ce Quiáuitl,* según lo refieren los informantes de Sahagún.[184]

Los tojolabales incluyen a los naguales entre los "vivos", que son los hombres que han recibido de Dios poderes especiales. Creen que estas facultades son innatas, pues dicen que pueden ser identificados desde su nacimiento, pero mediante un pacto con el *Niwan Pukuj,* esos hombres pueden adquirir un nagual más poderoso.[185]

Nash afirma, hablando de los tzeltales, que para ser curandero se requiere una tercera alma, llamada *swayohel,* que se puede adquirir o nacer con ella. La forma de adquirirla es capturando el alma de un muerto dentro de los veinte días posteriores al fallecimiento, o bien pidiéndola a *ˀAhau* (Mukulajau o Chulajau), deidad asociada a la paloma, animal que es el *alter ego* de los curanderos poderosos. *El swayohel* es un espíritu animal.[186] Los mayas yucatecos, que llaman al compañero animal de los brujos *uay* o familiar, consideran que el poder de transformarse a voluntad en un animal se adquiere haciendo un pacto con el demonio. El *uay* es el animal en que el brujo se transforma, por lo que es el propio brujo. Los *uayob* son, por lo general, animales domésticos, como el perro (*uay pek*), el gato (*uay miz*), y la vaca o toro (*uay uacax*). Los naguales son algún *h-men* o curandero, algún viejo solitario o de hábitos peculiares, una vieja excéntrica, una muchacha que sufre alguna enfermedad, etcétera (la misma idea se encuentra entre los tojolabales de Chiapas), o sea, personas con alguna anomalía individual,[187] porque se trata de una condición anormal, no natural, como tener una tona.

Por su parte, los mames de Santiago Chimaltenango, Guatemala, creen que Dios llama al elegido para ser "chiman" (chamán) mediante una enfermedad que sufre él mismo o alguno de sus familiares. Desobedecer este llamado acarrea

[184] López Austin, *op. cit.,* p. 418.
[185] Ruz, *op. cit.,* Cap. III, e información verbal.
[186] Nash, *Bajo la mirada...,* p. 153.
[187] Redfield y Villa, *op. cit.,* p. 178. Mario Ruz, *op. cit.,* p. 56-63.

la muerte segura. Y los quichés piensan que los antepasados avisan a través de un sueño, o también de una enfermedad, a aquel que ha de aprender el oficio de *cuchqajau,* brujo adivino, poseedor del "envoltorio" o "varapunta", que tiene el poder de controlar tanto las fuerzas de protección como las de destrucción. No se puede ignorar este aviso, sin recibir el castigo de los antepasados.[188]

Respecto de un espíritu o "alma" especial, entre los nahuas antiguos se llamaba *nahual* a algo que existe en el interior del cuerpo (en el corazón o el estómago), que de día descansa y de noche se exterioriza enviado a vagar por su poseedor, que permanece dormido mientras tanto.[189] Los tzeltales de hoy parecen tener la misma idea de un espíritu que se externa. Villa Rojas dice que el nagual es de naturaleza incorpórea, de "puro aire",[190] pero no precisa si se trata de una tercera alma. Esta idea se encuentra en otros grupos mesoamericanos, según lo señala López Austin; el autor destaca el hecho de que para los nahuas esa entidad es el *ihíyotl,* al que en la sierra de Puebla llaman precisamente nagual. Sólo algunos hombres están capacitados para liberar su *ihíyotl,* y esa facultad es el nagualismo.[191]

Entre los mayas yucatecos la transformación del brujo en un animal se logra mediante un ritual mágico. En Chan Kom se refiere la historia de dos brujos que fueron sorprendidos mientras uno de ellos daba nueve saltos mortales sobre su compañero, y así se convertía en un animal. Para asumir la forma humana, los saltos se hicieron en orden inverso. Por ello se dice que cuando alguien se encuentra con un nagual y salta sobre él, éste no puede volver más a su forma humana. Muchos dicen haber seguido a sus cónyuges en la noche y haberlos visto convertirse en animales.[192]

Los seres poseídos por los naguales son, como hemos señalado, tanto fenómenos meteorológicos como animales. Los naguales más poderosos son los que se transforman en los pri-

188 Wagley, *op. cit.,* p. 215. Bunzel, *op. cit.,* p. 344.
189 López Austin, *op. cit.,* p. 424.
190 Villa Rojas, *op. cit.,* p. 244.
191 López Austin, *op. cit.,* p. 424-425.
192 Redfield y Villa, *op. cit.,* p. 179.

meros. Los tojolabales hablan del *Yaxal Chawuk* o Rayo Verde, cuya función es atraer las lluvias. Para los tzotziles de Pinola "el nagual Rayo destaca como principal en el sistema de creencias... Los hombres cuyo primer nagual es Rayo están en la cumbre de la jerarquía sobrenatural".[193]

Otros poderosos naguales de los tojolabales son el *K'intum* u Hombre Arco Iris; el *Ik* o Viento, y el *Tzantzewal* o *Chantzewal,* Relámpago, hermano menor del Rayo. Éstos son poderes benéficos, mientras que los otros son maléficos: el *B'itus,* Tornado o Torbellino, el *Chaka xib'* o Huracán y el *Tak'inchawuk* o Rayo Seco.[194] También entre los tzotziles son naguales temibles el arco iris, el torbellino y las bolas de fuego.[195] Hay otros naguales que se transforman en animales, según los tojolabales, como el Monisco, anciana sin familia que se convierte en (o utiliza un) mono para robar, y el *K'ak'choj,* puma que posee una bola de fuego en la frente.[196] Muchas veces los animales naguales tienen algún rasgo sobrenatural, como el *K'ak'choj;* pueden también tener los ojos rojos y brillantes, grandes colmillos o un tamaño mayor que los de su especie.

Entre los tzotziles, los naguales son por lo general animales nocturnos, como el tecolote, el tigre, la lechuza, el gato de monte, aunque también los carneros y los monos son naguales porque pertenecen a los brujos. Los tzeltales llaman al nagual *lab,* término que se refiere a los animales que deambulan por la noche.[197] Este mismo grupo identifica a San Pedro con el Señor del Rayo; es muy temido porque se cree que protege a los brujos, y es el único ser sobrenatural que posee un espíritu animal. También entre los quichés San Pedro es el protector de los brujos y adivinos, llamados *cuchqajau,* porque es el portador de las llaves del cielo y el infierno, y "él nos abre la puerta, él nos suelta de acuerdo con nuestro destino en el mundo".[198]

193 Hermitte, *op. cit.,* p. 90.
194 Ruz, *op. cit.,* Cap. III.
195 Holland, *Medicina...,* p. 172.
196 Ruz, *op. cit.,* p. 56-57.
197 Guiteras, *op. cit.,* p. 143. Hermitte, *op. cit.,* p. 44.
198 Nash, *op. cit.,* p. 224-5. Bunzel, *op. cit.,* p. 325. En Tepoztlán, comunidad náhuatl del Estado de Morelos, San Pedro es muy temido porque cas-

Por su asociación con la noche, muchos naguales se consideran malignos, aunque hay también los benignos que protegen al hombre. Guiteras habla de ambos: el benigno por excelencia, que es nagual de los dioses ancestrales, es el colibrí, y el prototipo del nagual maligno es el jaguar, asociado con la noche, la oscuridad y el mal (así como con la soberbia y el egoísmo, como destacamos antes). Por ello, el jaguar se relaciona con el *Poslob,* que es el mal, el enemigo de Dios, la enfermedad causada por la brujería maligna y los trece poderes malignos "de arriba", del cielo.[199] El número trece se vincula con todo lo maléfico, por representar el cielo nocturno, mientras que los poderes "de abajo" no necesariamente son malignos. Y recordemos que los hombres más poderosos: curanderos y principales, que por lo general son naguales o brujos, tienen trece *alter ego* zoomorfos, entre los que están los animales más poderosos. Dice Guiteras:

> Las fuerzas malignas que se encuentran arriba están personificadas en el jaguar, el Poslob. Estos dioses celestes son trece y entre ellos se incluye el "águila" o gran halcón, y los animales cuya mordedura ponzoñosa se parece al fuego. La única meta del Poslob es el aniquilamiento de la humanidad y sus protectores, los Wayjeletik del mal, son sus aliados. El Poslob parece ser un aspecto de la Tierra que todo lo devora.[200]

Aquí se llama "wayjeletik del mal" a los naguales, lo que expresa que éstos son las tonas poderosas de los brujos.

Los tzotziles de Larraínzar dicen que los naguales se vinculan con los dioses, y que son tecolote, águila, zopilote rey, colibrí, mariposa y grillo.[201] Guiteras también señala a la mariposa como uno de los naguales de los pedranos, pero se trata de las nocturnas, llamadas "mariposas de la muerte" o "mari-

tiga si no se le hace una gran fiesta en su día; se cree que tiene un león que baja por las noches al barrio que el santo preside y se come a los animales domésticos; le llaman "el león del santo" (información recogida personalmente).

199 Guiteras, *op. cit.*, p. 243.

200 *Ibidem,* p. 237.

201 Holland, *Medicina...*, p. 172.

posas del Pukuj".[202] Los grillos son también animales nocturnos, por ello son poderosos, aunque sean pequeños.

Durante el día, los animales de los brujos permanecen en cuevas protegidos por los espíritus, que les dan de comer viandas especiales, pero en las noches salen y atacan a las personas que encuentren o a algún otro animal. No se les puede matar, más que "curando las armas con una mezcla de ajo, aceite y mostaza". Cuando andan sueltos sólo comen carne humana. Pueden, asimismo, devorar a las tonas de los otros hombres, haciéndolos morir.[203]

Los brujos, que son los que "pueden ver el mundo", sí saben cuáles son sus yo animales y los envían a castigar a la gente o a "mirar en sus corazones" y provocarles enfermedades; asimismo, se convierten en esos animales para dañar a los otros. Además, los brujos envían enfermedades por medio de animales que ellos controlan, los *alak* o "favoritos personales", como algunos insectos (*maz, akab dzunuun, chapat, chuc-muc*), que entran en las casas y llevan la enfermedad en el polvo de sus alas o en sus huevos, los cuales pueden ser bebidos o entrar por los órganos genitales.[204]

Pero también los brujos o naguales son los elegidos de Dios para guiar a los demás y darles consejos; por eso cuando muere su cuerpo, ellos van a las cuevas donde permanecen para siempre.[205]

Así, los naguales son tanto benéficos como maléficos, y además de curar y proteger a los hombres, así como de hacerles maleficios, tienen una importante función ética, como se ve en Oxchuc: dice Villa Rojas que cuando se convierten en animales andan merodeando por las chozas, sobre todo en las noches, para escuchar y observar los pecados; si los hombres son buenos, los protegen; si son malos, los atacan, llegando incluso a devorar el alma de los que han cometido pecados graves.[206]

202 Guiteras, *op. cit.*, p. 244.
203 Hermitte, *op. cit.*, p. 46.
204 Redfield y Villa, *op. cit.*, p. 178.
205 Hermitte, *op. cit.*, p. 46.
206 Villa Rojas, *op. cit.*, p. 244.

Hay suficientes datos para afirmar que esta creencia viene desde la época prehispánica entre los mayas, ya que algunas fuentes españolas la mencionan y en los textos indígenas del siglo XVI se habla de los poderes sobrenaturales de algunos gobernantes que corresponden a los de los naguales. Fuentes y Guzmán, por ejemplo, dice que en Guatemala había "muchos nigrománticos, y hechiceros, que tomaban las aparentes figuras de serpientes y leones".[207] Y entre los quichés y los cakchiqueles, los fundadores de los linajes eran considerados como hombres prodigiosos y denominados naguales. Dice el *Título de los señores de Totonicapán:*

> Los Sabios, los Nahuales, los jefes y caudillos de tres grandes pueblos y de otros que se agregaron, llamados *U Mamae* [los viejos], extendiendo la vista por las cuatro partes del mundo y por todo lo que hay bajo el cielo, y no encontrando inconveniente se vinieron de la otra parte del océano...[208]

Estos caudillos son los cuatro primeros hombres creados de los quichés: Balam Quitzé, Balam Ak'ab, Majucutaj e Iquí Balam, a cuyos dioses protectores también se les llama naguales:

> El nagual o dios de Balam-Quitzé se nombraba *Tohil;* el de Balam-Agab, *Avilix;* el de Mahucutah, *Hacavitz*...[209]

Recordemos que entre los mayas actuales los propios dioses ancestrales tienen sus compañeros animales, a la vez que las tonas de los hombres superiores se convierten en dioses pasando a formar parte de los *Totilme'iletik* ("padres y madres").

Esos hombres prodigiosos eran poseedores de poderes sobrenaturales. Las *Historias de los Xpantzay* de los cakchiqueles dicen de los fundadores de linaje:

> Luego se levantaron de la orilla del mar; la mitad caminó por el cielo y la otra mitad andando por la tierra, porque eran grandes brujos y encantadores... Eran brujos y hechiceros que practicaban

207 Fuentes y Guzmán, Vol. I, p. 390.
208 *Título de los Señores..., op. cit.,* p. 394.
209 *Ibidem,* p. 396.

sus artes, hasta el amanecer. No hacían la guerra; únicamente ejecutaban sus hechicerías y encantamientos...[210]

Como hemos mencionado antes, el dios Tohil de los quichés tenía como animales representativos águilas, jaguares y serpientes, según el *Popol Vuh,* animales que serían sus naguales. Por tanto esos animales se convirtieron en símbolos de poder, y sus huesos y pieles identificaban a los grandes reyes quichés y quizá a los de otros grupos mayanses, pues las pieles de jaguar y de puma aparecen como insignias de poder en los murales de Bonampak y otras varias obras plásticas mayas. Según la *Historia quiché de Don Juan de Torres,* los gobernantes...

Allí entraron a adornarse, a traer la piel del león, la piel del tigre, entraron a robar a los hijos y cachorros del león, a los cachorros del tigre. Reuniéronse allí el *Acuc Galel,* el *Acuc Galel Ahpop.* Suyos fueron también los hijos del águila y los hijos de la víbora, los vástagos [de los animales].[211]

Y al mencionar que se nombrará reyes a dos hombres, el *Título Real de Don Francisco Izquín Nehaib* dice:

Les daremos los huesos envueltos, huesos de león, huesos de tigre, su bordón y su corona, y les daremos dinero.[212]

Finalmente, en los informes de la visita de fray Antonio Márgil de Jesús a la región quiché, se refiere:

...usando asimismo cada uno de estos principales para divisa de su grandeza los huesos de las piernas del león, del tigre, y del águila: de calidad que el que tenía el hueso del león era el primero y cabeza de todos ellos, el del águila era príncipe, mas no de tanta majestad, el del tigre era el señor para el común de los indios más sujeto a los primeros.[213]

210 *Historias de los Xpantzay,* en De la Garza, *Literatura...,* p. 414 y 416
211 *Historia quiché...,* en *Crónicas indígenas...,* p. 63.
212 *Título Real...,* en *Crónicas indígenas...,* p. 99.
213 Márgil de Jesús, *op. cit.,* p. 484.

Por lo tanto, el envoltorio misterioso llamado *pizom,* que escondía los poderes secretos de los reyes naguales, y que era heredado y guardado por cada parcialidad, seguramente contenía, entre otras cosas, huesos de los *alter ego* zoomorfos de los grandes ancestros divinizados. Ésta sería una forma de venerar a esos animales.

En otros textos quichés, como el *Título de Sacapulas,* se menciona también a los naguales fundadores del linaje, incluyéndose ya animales traídos por los españoles que, por sus cualidades, fueron dignos de pasar a la categoría de naguales:

> Este era el nagual de nuestro padre que se llama Camil, nosotros los sacapultecos, que llaman hombre, le decían al cabro, nagual eres de los toltecas... Ahora pues, por otra parte, y una cabra era nagual del Tolteca, y éste era el que les cargaba en unión del Aguilucho Frijoles Verdes, los primeros siete pueblos era lo que buscaban. Una cabra era que le dicen nagual Nuestro Abuelo y Padre de nosotros los de Sacapulas.[214]

Como hemos señalado antes, los tzotziles consideran hoy al carnero como un nagual, y este animal tiene un parecido con la cabra.

El *Popol Vuh* menciona a varios reyes con poderes sobrehumanos, como Gucumatz, quien...

> Verdaderamente era un rey prodigioso. Siete días subía al cielo y siete días caminaba para descender a Xibalbá; siete días se convertía en culebra y verdaderamente se volvía serpiente; siete días se convertía en águila, siete días se convertía en tigre: verdaderamente su apariencia era de águila y de tigre. Otros siete días se convertía en sangre coagulada y solamente era sangre en reposo.[215]

Ésta es una excelente descripción de un auténtico nagual. La ascensión a los cielos juega un papel esencial en las iniciaciones chamánicas de todo el mundo, y el nagual mesoamericano comparte muchas características de los chamanes de otros sitios. Eliade ha encontrado que en varios pueblos el poder volar y llegar hasta el espacio sagrado de los cielos es una de las características esenciales del chamán, y puede de-

[214] *Título de Sacapulas,* en Crespo, *Algunos títulos...,* p. 33-34.
[215] *Popol Vuh, op. cit.,* p. 90.

rivar de una experiencia extática o de un ritual de ascensión, como subir a un árbol o a un poste. La experiencia extática de volar puede descubrir la vocación de chamán, y en algunos casos puede ser inducida con tabaco o drogas.[216] También el descenso a los infiernos es una facultad chamánica con un sentido iniciático; hay infinidad de mitos y ritos con el tema del descenso al inframundo para adquirir poderes, para rescatar almas, para conducirlas a su última morada o simplemente para comunicarse con ellas, como el de Odiseo, que traspone el umbral del inframundo para hablar con Tiresias y con Aquiles.

Gucumatz aparece como uno de los naguales más poderosos ya que, además de la facultad de subir al cielo y de bajar al inframundo, tiene como *alter ego* a los animales más fuertes: la serpiente, el águila y el jaguar, los animales de Tohil, el dios protector de los fundadores de los linajes quichés. Y es que Gucumatz se identifica con el dios creador del mismo nombre, que es el propio Tohil: "Porque en verdad el llamado Tohil, es el mismo dios de los yaquis, cuyo nombre es *Yolcuat-Quetzalcuat*".[217] Así vemos que los hombres se deifican y los dioses encarnan en reyes prodigiosos. La naturaleza sagrada de este rey se expresa, sobre todo, en la facultad de convertirse en sangre, principio de vida que vincula a los hombres con los dioses.

Del momento de la conquista española tenemos la referencia de un gran nagual, el rey quiché Tecún Umán, que tuvo que luchar contra Pedro de Alvarado en 1524. Fuentes y Guzmán refiere que los indios, ante el poderío de los españoles, "procuraron valerse contra ellos de mayores fuerzas que las humanas... trataron de valerse del arte de los encantos y *Naguales*", y que el rey quiché se convirtió en una gran águila, mientras que los otros Ahaus o Señores se transformaban en "serpientes y otras sabandijas".[218] *El Título de Otzoya* dice acerca de este episodio:

216 Eliade, *Chamanismo...*, p. 126-129.
217 *Popol Vuh, op. cit.*, p. 74.
218 Fuentes y Guzmán, *op. cit.*, Vol. I, p. 84.

...y luego los indios atormentados les dijeron a los españoles que no les atormentasen más, que ellos les darían oro y muchas esmeraldas y diamantes, que les tenían los capitanes Nehaib e Izquin Nehaib, hechos águila y león.

Y más adelante añade:

Y luego el capitán Tecún alzó el vuelo, que venía hecho águila lleno de plumas que nacían... de sí mismo; no eran postizas. Traía alas que también nacían de su cuerpo.[219]

Pero a pesar de esta transfiguración, Pedro de Alvarado mató al ave, a la que creyó quetzal (poniendo por ello al sitio el nombre de Quetzaltenango) y...

Hallaron en esta ocasión muerto al rey Tecum, con el mismo golpe y herida de lanza que recibió el pájaro.[220]

En la época colonial, el nagualismo, identificado con la brujería y, por tanto, con el demonio, fue considerado como una perversa secta llegada de otros países. En el siglo XVII el Obispo de Chiapa Francisco Núñez de la Vega dice que los *nagualistas* eran brujos adivinos y curanderos, llamados en algunas partes *Poxtauanegs*. Afirma que todos los nombres relacionados con curaciones incluyen el término *Pox* o "hechizar", y...

...aluden al Nagual, que se llama *Poxlon* en algunas provincias, en otras *Patzlan,* y en muchas *Tzihuizin,* el qual es entre los indios muy temido. Y por declaración y confesión de muchos reos reconciliados nos ha constado, que es el Demonio, que como pelota o bola de fuego anda por el aire en figura de Estrella con cauda a modo de Cometa. Y por primitiva y antigua tradición dicen los indios, que este ídolo *Poxlon* es uno de los más principales, que antiguamente les hablaba, y le veneraban tanto los de la provincia de Tzendales, que pintado en una tabla con (la) figura referida le tuvieron innumerables años; y después de haber recibido la Fe, le pusieron colgado en un tirante de la Iglesia del pueblo de Oxchuc.[221]

219 *Título de Otzoya,* en Crespo, *Algunos títulos...,* p. 70 y 71.
220 Fuentes y Guzmán, *op. cit.,* Vol. I, p. 85.
221 Núñez de la Vega, *op. cit.,* p. 133.

A pesar de que dicha imagen fue quemada por el obispo con el fin de desterrar esa creencia, aquel *Poxlon* pervivió y es el *Poslom* o *Poslob,* espíritu del mal, entre los actuales tzotziles, ligado al nagualismo y a la brujería, que viene desde la época prehispánica, aunque Núñez de la Vega asegura que "todas las maldades de la idolatría" vienen de Cam, hijo de Noé, ya que los primeros nagualistas llegados a estas tierras mucho antes que los españoles, fueron caldeos o egipcios.

Los sectarios, afirma el Obispo de Chiapa, prometen ser siempre del *Poxlon,* quien...

> ...los transforma en la figura de sus Naguales propios, unos en la de Tigre, León, Toro... otros en globos de fuego, raio... y algunos de uno y otro sexo se amistan tan familiarmente, que duermen con ellos en su cama; y por declaración y confesión suya nos consta y ha constado, que han tenido acto carnal con el Demonio, íncubos, y súcubos transfigurados en la forma aparente de su Nagual. Y ha avido India, que en el monte se ha estado con el Nagual Demonio una semana entera durmiendo con él, como pudiera con su proprio amigo una muger amancebada.[222]

Núñez de la Vega menciona también las enfermedades producidas por animales que han sido introducidos en el cuerpo por un brujo, creencia que, como hemos señalado, tienen varios grupos mayanses actuales, como los yucatecos y los chortís de Guatemala.

En el siglo XVIII, el cura de Ciudad Real, Don Ramón Ordóñez y Aguiar, quien a partir de los datos proporcionados por Núñez de la Vega, inventa una sorprendente fábula acerca del origen de Palenque, dice que los mexicanos, que eran de origen cartaginés, introdujeron en la región el uso de las naguas y todas las supersticiones egipcias, así como la perversa y abominable secta del nagualismo, que no es otra cosa que "los Pronósticos de sus Planetarios, o Astrólogos Indicéarios...",[223] refiriéndose claramente al calendario ritual por medio del cual se asignaba, probablemente, la tona a cada niño.

[222] *Ibidem,* p. 134.

[223] Ordóñez, *Historia de la creación...,* p. 222. *Vid* De la Garza, "Palenque ante los siglos XVIII y XIX".

La idea de una poderosa secta fue muy difundida, pues la encontramos en varios historiadores de ese siglo como Fray Francisco Ximénez,[224] y trasciende hasta el siglo XIX con algunas modificaciones: Brasseur de Bourbourg habla del nagualismo como una secta secreta que pretendía oponerse al cristianismo, y Daniel Brinton menciona un culto misterioso que constituye una oposición contra el gobierno y la religión.[225]

Por todo lo anterior, y por la importancia del nagualismo y el tonalismo entre los mayas actuales, es evidente que estas arraigadas creencias tuvieron un papel destacado en la religión maya prehispánica, y en la de los nahuas y otros grupos mesoamericanos.

Tonalismo y nagualismo representan el estrecho vínculo con los animales que han tenido siempre los hombres mesoamericanos, y quizá esta idea fundamental de consubstancialidad entre hombres y animales influya en las otras significaciones de éstos en la religión maya; por lo menos, ella nos permite comprender mejor las representaciones plásticas de la época prehispánica, donde siempre figuran estos representantes del mundo natural.

Además, el tonalismo y el nagualismo manifiestan una profunda captación de la psique humana y tienen un claro significado de verdadera integración con la naturaleza, ajena al hombre, idea que expresan también los ritos que se llevan a cabo en el mundo maya actual entre los que destacan el Carnaval de Bachajón y la Ceremonia de la Gran Visión, que hemos descrito. Esta alteridad hombre-naturaleza, y la consecuente necesidad de integrarse al mundo natural, tienen un carácter universal y se han evidenciado míticamente de muchas maneras y en diversas prácticas rituales de todo el mundo y a través del tiempo. Una de las ideas más semejantes a la del nagualismo mesoamericano es la de los Ekoi de Africa

224 Ximénez, *Historia de la provincia...*, Vol. VI, p. 307.
225 López Austin, *op. cit.*, p. 420.

occidental, para quienes "todo hombre posee dos almas, una de las cuales habita constantemente en el cuerpo, mientras que la segunda puede ser enviada a posesionarse de algún animal de la selva".[226]

Mircea Eliade, quien considera que en toda religión esa vinculación existió en las épocas primordiales, hablando de chamanes de distintas culturas, equiparables a los naguales mesoamericanos, dice:

> Pueden transformarse en animales, comprender su lenguaje o compartir con ellos su presciencia y sus poderes ocultos. Cada vez que un chamán llega a participar del modo de ser de los animales, en cierto modo restablece la situación que existía *in illo tempore,* en los tiempos místicos, cuando aun no se había consumado la ruptura entre el hombre y el mundo animal.[227]

Las relaciones entre el hombre y el animal que hemos destacado en este capítulo, nos expresan, así, la concepción de un cosmos unificado, en el que los diferentes seres que lo integran se complementan y se implican recíprocamente, a la vez que son pensados como entidades diferenciadas. Naturaleza y comunidad humana son los dos grandes contrarios que destacan en esta concepción, y el principal medio de conjugación entre ellas está representado precisamente por los animales, que participan de ambos mundos y que permiten al hombre una apropiación de las energías sagradas del ámbito natural.

Estas creencias muestran, además, la continuidad del pensamiento religioso maya prehispánico hasta la actualidad, ya que, a pesar de las inevitables interferencias, e incluso del sincretismo que encontramos hoy en la religión de los grupos mayanses, pervive una peculiar concepción indígena de los dioses, el mundo y el hombre, fundamentando las creencias y los ritos, y a la vez, la vida comunitaria en general.

226 Lowie, *Religiones primitivas,* p. 50.
227 Eliade, *Chamanismo...,* p. 92.

Segunda Parte

LA SERPIENTE Y LO DIVINO

INTRODUCCIÓN

El dragón y la serpiente, escondidos en las profundidades del océano, están imbuidos de la fuerza sagrada del abismo; durmiendo en los lagos o atravesando los ríos distribuyen la lluvia, la humedad, la inundación, controlando así la fecundidad del mundo.

(Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*)

En diversas concepciones religiosas del mundo, pertenecientes a culturas muy distantes entre sí en el tiempo, en el espacio y en el nivel socio-económico y cultural en general, la serpiente fue elegida para representar el caos primigenio, el principio vital, la sustancia primera o la energía creadora del cosmos. Por lo general, aparece vinculada con los seres primordiales, como en la primitiva cosmogonía de Hermópolis, Egipto; en el mito babilónico de la creación, y en una de las cosmogonías griegas. Y no sólo encontramos este simbolismo en las religiones del Viejo Mundo, sino también en América: en un mito tupú amazónico sobre el origen, se dice que no existía la noche ni los animales, pero sí una gran serpiente madre.[1]

Según un antiguo mito cosmogónico de Hermópolis, había ocho dioses primordiales, los cuales simbolizan el caos. Esta ogdóada se componía de cuatro parejas; los dioses tenían cabezas de rana y las diosas de serpiente. Dicen Bleeker y Widengren que "las cabezas de rana y de serpiente que os-

[1] Lévi-Strauss, *De la miel...*, p. 346.

tentan los dioses primitivos expresan que les es inherente la vida potencial".[2] Una de estas divinidades es Amón, que se convierte después en uno de los dioses principales de Egipto, dios solar creador que hará surgir el mundo a partir del caos acuático, del agua primordial.

El texto babilónico, contenido en siete tablillas de la biblioteca de Assurbanipal, que datan del siglo VII a.C., relata que Apsu, el Océano, de agua dulce, se une con Tiamat, el mar, de agua salada, para dar origen a los dioses. Los primeros seres nacidos de esta unión fueron dos monstruosas serpientes, de las que provienen los principios masculino y femenino, que representan el mundo celeste y terrestre. En la cosmogonía griega de la *Teogonía* de Hesíodo, que también es del siglo VII a.C. encontramos la misma idea de unos seres serpentinos, los Gigantes, que se cuentan entre los vástagos de Gea, la gran madre tierra, y que tenían cuerpos de hombre y piernas de serpiente.[3]

En ambos mitos se refiere la pugna de los dioses contra los seres originarios, significando el surgimiento del orden, del *cosmos*, que sustituye al caos original; cosmos y caos representan, respectivamente, el principio activo engendrador y el principio pasivo generador de todas las cosas. Esta dialéctica se encuentra en todas las cosmogonías, con distintas expresiones formales.

En el mito babilónico los dioses eligen a Marduk, uno de ellos, para destruir a Tiamat, representando el primero la racionalidad y el orden, y la segunda el caos, la irracionalidad, lo telúrico, la gran madre devoradora. Estos dos principios cósmicos están simbolizados en el mito griego por los Olímpicos y los Gigantes (así como también los Titanes). En el momento de la lucha, Tiamat pare terribles serpientes y dragones, en tanto que Gea, al ver derrotados a los Gigantes y Titanes, da a luz otro monstruo llamado Tifeo, cuyo padre es Tártaro (el límite del inframundo).

[2] Bleeker y Widengren, *Historia religionum,* Vol. I, p. 64.

[3] Guirand, *Mitología...*, p. 63-65; Bergúa, *Historia...*, Vol. I, p. 153; Hesíodo, *Teogonía.*

Sus brazos [realizan por su fuerza las obras], e infatigables los pies del fuerte dios; y de los hombros, cien cabezas de serpiente él tenía, de horrendo dragón, vibrantes con lenguas pardas; y, de sus ojos, un fuego brillaba en las portentosas cabezas, bajo las cejas...[4]

Las serpientes aparecen en estas imágenes simbólicas como energía de muerte, como el aspecto destructivo del caos generador.

Marduk mata a Tiamat, la parte en dos, y con sus fragmentos forma el cielo y la tierra; en tanto que Zeus, después de que sus hermanos huyeron a Egipto aterrorizados por Tifeo, lucha solo contra él y lo vence con "el trueno, el relámpago y el rayo encendido",[5] arrojándolo después al Tártaro. Tifeo, que fue representado en el friso del primer Partenón de Atenas, con triple torso humano, terminado en triple serpiente, corresponde a Tiamat que, además de parir serpientes, era ella misma un monstruo serpentino, como se corrobora en Esagil, el templo de Marduk en Babilonia, donde se representa al dios abatiendo a un dragón cornudo.[6]

En síntesis, tanto Tifeo y los Gigantes como Tiamat, son el caos primigenio, que es sustituido por el orden para dar lugar al mundo.

Este simbolismo de la serpiente como gran madre cósmica, que es origen y muerte, sustancia generatriz e irracionalidad destructora, es analizado por Jung, quien descubre que psicológicamente la serpiente es símbolo materno por excelencia, en tanto que además de ser el origen, es lo telúrico, la libido regresiva que, por ello, es muerte. Menciona una leyenda según la cual una gran serpiente, nacida de una pequeña en un árbol hueco, devora a todos los seres humanos, sobreviviendo únicamente una mujer encinta; ésta cava una fosa, la cubre con una piedra y allí dentro pare mellizos, que más tarde matarán al dragón.[7] Este mito simboliza el mismo pro-

[4] Hesíodo, *Teogonia,* 825.

[5] *Ibidem,* 855.

[6] Guirand, *op. cit.,* p. 65. La serpiente cornuda es un símbolo importante en las religiones antiguas, y además aparece en la alquimia latina del siglo XVI como *cuadricornutus serpens,* serpiente de cuatro cuernos, símbolo de Mercurio y antagonista de la Trinidad cristiana (Jung, *Símbolos...*).

[7] Frobenius, *Das Zeitalter des Sonengottes,* en Jung, *Símbolos...,* p. 399.

ceso cosmogónico que los mitos babilónico y griego que hemos citado.

Por tanto, psicológicamente la afirmación y la liberación del hombre sólo se dan matando a esa madre que es oscuridad, regresión y muerte; útero que busca reintegrar lo generado, como lo expresan los mitos en los que el héroe mata al dragón, en diversas partes del mundo. Ejemplo de ellos son también el de Apolo contra la serpiente Pitón, monstruo femenino engendrado por la tierra y nodriza de Tifeo, que habitaba en el monte Parnaso. El de los iroqueses de Norteamérica (para citar uno sin conexión con las tradiciones del Viejo Mundo), en el cual la Gran Serpiente de las Aguas devoraba a los humanos, hasta que fue muerta por Hino, espíritu del trueno y guardián del cielo.[8] En la religión védica de la India encontramos un mito cósmico austro-asiático, el cual relata que una serpiente tenía prisioneras a las aguas primordiales; Indra, el dios creador, mata a esa serpiente de las profundidades con el fin de separar las aguas de arriba de las de abajo, y hacer aparecer a la Tierra entre las dos.[9] Y en fin, incluso el mito de San Jorge y el dragón tiene una significación análoga que, además del religioso, tiene un importante fundamento psicológico.

En algunos otros mitos la serpiente aparece vinculada con la idea de "Huevo del Mundo". En la cosmogonía de Hermópolis, que hemos mencionado, los ocho seres primordiales depositan el Huevo del que surge el dios solar para iniciar la creación;[10] según algunas versiones, el Huevo emerge de la boca de Knef, uno de estos seres serpentinos.[11] Entre los druidas el huevo es un "huevo de serpiente" que se representa por el erizo de mar fósil.[12] También en la India aparece la idea de Huevo del Mundo en la cosmogonía hinduísta; es producido por Brahma, a partir de su semilla; es un huevo de oro que envuelve al propio dios, quien renacerá dentro

[8] Guirand, *op. cit.*, p. 580.
[9] Puech, *Historia...*, Vol. 2, p. 375.
[10] Brandon, *Diccionario,* "Hermópolis".
[11] Guénon, *Símbolos...*, p. 122.
[12] *Ibidem.*

de él[13] y del que emergen todas las cosas. Se relaciona con la serpiente en tanto que en el saivismo la energía vital cósmica, llamada *Kundalini,* es una gran serpiente que en los periodos de quietud del cosmos (*Pralaya*) permanece enroscada en torno a Siva, el dios creador, y que al despertarse da origen al universo.[14]

Como madre cósmica, la serpiente se vincula también con la caverna, concebida como el gran útero de la madre tierra y como "Centro del Mundo". Este carácter ctónico de tierra e inframundo que tiene la serpiente es uno de los más importantes, a nivel universal, y de él, así como del cambio de piel, deriva la asociación del ofidio con las iniciaciones, que implican un segundo nacimiento, como veremos en el Capítulo IX. Algunos ejemplos de la serpiente ctónica, de religiones muy distantes entre sí, son los siguientes: entre los Batak de Oceanía, cuyas ideas proceden de la India, según Eliade, se cree que "una serpiente cósmica vive en las regiones subterráneas y, a la postre, acabará con el mundo".[15] También como agente del fin del mundo aparecen las serpientes *uohu* entre los grupos amazónicos, que en forma de "vientos" acabarán con la humanidad.[16]

La diosa madre cretense de la fecundidad tiene un carácter ctónico y se representa con serpientes enroscadas en los brazos, lo que tiene una clara relación con ciertos ritos iniciáticos femeninos, pero es la gran madre tierra "presentando

[13] Guirand, *op. cit.,* p. 475.

[14] Brandon, *op. cit.,* "Kundalini". Siva es una de las principales deidades del hinduismo y centro del culto del saivismo; es el gran asceta que tiene un aspecto de dios destructor. Se relaciona con la fecundidad, por lo que su emblema principal es el *lingam* (falo). Es Natarja, el bailarín, cuya danza llamada Tandava simboliza la creación y destrucción cíclicas del mundo; por ello personifica al tiempo como agente de decadencia y destrucción. Su consorte Sakti se relaciona con la *Kundalini* porque representa la fuerza creadora del dios. Entre sus principales símbolos está la serpiente (Brandon, *op. cit.,* "Siva"). En su representación antropomorfa aparece con cuatro brazos, en ademán de danzar, sosteniendo un tamboril; surcan su frente tres rayas horizontales y en el centro se abre un tercer ojo. Se cubre con una piel de tigre y lleva una serpiente como collar, otra como cordón sagrado y cuatro como brazaletes (Guirand, *op. cit.,* p. 510).

[15] Eliade, *Chamanismo...,* p. 231.

[16] Lévi-Strauss, *De la miel...,* p. 332.

a los hombres, en forma de reptiles, los misterios de la vida de las entrañas de la tierra".[17]

En la religión védica aparecen genios y demonios inferiores a los dioses; los de la tierra y las aguas tienen carácter serpentino y se cree que viven en oquedades entre las rocas y en las raíces de los árboles; se les denomina *Naga* (palabra que fue sinónimo de serpiente en el sánscrito clásico) y se les venera como seres benéficos que guardan grandes tesoros, mismos que a veces regalan a los hombres, consistentes sobre todo en piedras preciosas. Se cree que llevan en las fauces y en la cabeza piedras mágicas resplandecientes.[18] Unas veces aparecen como serpientes ordinarias, y otras, como serpientes fabulosas, que incluyen rasgos humanos. Entre ellos hay reyes-serpientes como Takchaka, que tiene un reino subterráneo; hay algunas leyendas sobre él en el *Mahabhārata.* Algunas familias o dinastías reales citan a los *Nagas* entre sus antepasados.[19]

Esta idea de la serpiente ctónica, a veces habitante de una caverna que contiene tesoros, se encuentra en muchos pueblos, incluyendo algunos de Mesoamérica, comc señalaremos después. En Grecia, el Zeus Ktésios es una deidad subterránea, encargada de los almacenes y guardián de las riquezas; se concibe como serpiente y está ligado a los genios tutelares del hogar, que también son serpentinos.[20]

El símbolo de la caverna se vincula con el de Huevo del Mundo porque además de que ambos son Centro del Mundo, contienen...

> ...en germen todo cuanto éste contendrá en el estado de plena manifestación; todas las cosas se encuentran... en un estado de "repliegue", de "envoltura" que precisamente se figura... por la

[17] Chalus, *El hombre...*, p. 153.

[18] Puech, *Historia...*, Vol, 2 p. 386. La asociación de la serpiente con las piedras preciosas es muy común a nivel universal. Se cree que estas piedras proceden de la cabeza de las serpientes y dragones o de la baba de la serpientes. En realidad la creencia coincide con el hecho de que en la cabeza de algunas serpientes se han encontrado concreciones pétreas (Eliade, *Tratado...*, p. 394-5).

[19] Guirand, *Mitología...*, p. 470.

[20] Puech, *Historia...*, Vol. 2, p. 272.

situación misma de la caverna, por su carácter de lugar oculto y cerrado.[21]

El hecho de que la serpiente se relacione con el Huevo del Mundo y con la caverna se debe a que simboliza, ante todo, el ser primordial o la energía vital primigenia, como se expresa en las cosmogonías que hemos citado. Tiamat es la gran serpiente cuyo cuerpo es partido en dos para formar el cielo y la tierra, mientras que el Huevo es partido en dos para constituir también cielo y tierra, y el suelo de la caverna corresponde a la tierra, en tanto que el techo representa el cielo.[22] Asimismo, la *Kundalini* hindú es la energía vital concentrada, replegada, que al desenrollarse da lugar a todas las cosas.

Las serpientes ctónicas son a veces serpientes celestiales al mismo tiempo. En Melanesia (Fidji) se cree en un dios supremo celeste, llamado Ndengei, el cual se representa bajo la forma de una gran serpiente que vive en una caverna, y que tiene sólo la cabeza de serpiente, mientras que el cuerpo es de piedra; se dice que cuando se agita, la tierra tiembla. Es el creador del mundo; es omnisciente, castiga el mal, etcétera.[23]

En tanto que serpiente celeste, el ofidio se vincula con los astros, pero fundamentalmente con la Luna, por su carácter femenino de fecundidad, ya que su ciclo es semejante al ciclo menstrual. Esta relación se refuerza, y según Eliade se basa, en el hecho de que la Luna aparece y desaparece, regenerándose periódicamente, mientras que la serpiente cambia de piel, también regenerándose periódicamente. Así, ambas son inmortales: en muchas religiones, la Luna es la fuente de la inmortalidad, y la serpiente es quien conoce el secreto para lograrla, o bebe en la Luna las aguas que dan la inmortalidad. La Luna, la serpiente y las diosas madres están siempre ligadas; en las representaciones antropomorfas de esas diosas frecuentemente aparecen con un símbolo lunar;

[21] Guénon, *op. cit.*, p. 194.
[22] *Ibidem.*
[23] Petazzoni, 1924, p. 155ss. Citado por Eliade, *Tratado...*, p. 69.

incluso varias imágenes de la Virgen católica están de pie sobre una media Luna, y casi siempre aparece con ellas una serpiente, animal lunar, y símbolo de la madre tierra y la madre agua, tal vez uniéndose esta significación del ofidio con la que adquiere en el cristianismo.

Pero la serpiente también se relaciona con la Luna en su aspecto masculino. En un mito boliviano que relata Lévi-Strauss, el pene del amante de la Luna se convierte en una enorme serpiente durante el coito, se independiza del hombre y sale por las noches a buscar mujeres para copularse con ellas.[24]

Según uno de los *Upanishads* hindúes, los hombres van a la Luna y de ahí vuelven renaciendo. Cuando se le pregunta a un hombre de dónde viene, ha de responder: "De la serpiente luna que, al nacer, compuesta de quince partes, dispone las estaciones; de la luna, hogar de nuestros antepasados, se trajo el germen".[25]

Y en algunas religiones aparece el ofidio como animal solar: en Egipto el dios Ra se representa como un hombre sentado o en marcha que lleva sobre la cabeza el disco solar, en torno al cual se enrosca el Uraeus; éste es una terrible víbora sagrada que escupe fuego y que tiene como misión destruir a los enemigos del dios.[26] Esta serpiente protectora era usada por los faraones, considerados como hijos del dios solar.

La serpiente se relaciona, asimismo, con otros seres celestes, sobre todo con las Pléyades. Dice Lévi-Strauss que los Arawak llaman a esta constelación "Estrella Madre" y creen que cuando brilla mucho es maléfica. Los hombres deben a la intervención de una serpiente celeste el no morir por el "esplendor mortífero" de las Pléyades: la primera fue devorada por una serpiente y la segunda es perseguida por otra; cuando la alcance se acabará el mundo. En la región del Amazonas

[24] Lévi-Strauss, *De la miel...*, p. 171. Sobre la serpiente como violador de mujeres hablaremos en la siguiente parte.

[25] *Libros sagrados de Oriente*, p. 70.

[26] Guirand, *Mitología*, p. 16.

se cree que cuando las Pléyades desaparecen, las serpientes pierden su veneno.[27]

Y de los antiguos incas dice Acosta: "Adoraban una estrella que se llama Machacuay, a cuyo cargo están las serpientes y culebras, para que no les hagan mal..."[28]

Uno de los principales simbolismos de la serpiente es el del agua, tanto el agua celeste como la terrestre, que encarnan, o se encargan de distribuir, dragones y ofidios. Un carácter de agua celeste es el que tiene la egipcia Apofis (Apapi, Apap), eterna enemiga del dios solar Ra. Habita en el fondo del Nilo celeste por el que Ra navega diariamente en su barca, y a veces logra engullir al dios, dando lugar a un eclipse; pero siempre resulta vencida por los defensores de Ra, que la arrojan al abismo.[29]

En varias religiones la serpiente acuática celeste está en el arco iris. Entre los tulipang, tribu caribe del norte de Sudamérica, el padre de todos los animales se llama Keyeme. Al morir un animal, su alma va hacia él, que tiene un aspecto humano, pero cuando se pone su piel coloreada se convierte en una gran serpiente acuática y aparece en el arco iris; se considera que todas las aves acuáticas son sus nietos.[30] Lévi-Strauss encuentra que "en América del sur el arco iris es una serpiente mortífera".[31] En Bali, una serpiente bicéfala representa el arco iris, que absorbe el agua del mar para producir la lluvia.[32] Y entre los grupos australianos el arco iris es una gran serpiente celeste, llamada *Brimur,* nombre que reciben también unas culebritas de agua dulce, asociadas con ella. Ambas tienen un papel importante en las iniciaciones.[33]

Y como agua terrestre, la serpiente simboliza los lagos y los ríos. Los algonkinos y los iroqueses creen que en un gran lago vive una monstruosa serpiente de temperamento irascible que, a menos que se la apacigüe con ofrendas de comida,

[27] Lévi-Strauss, *De la miel...,* p. 224-5.
[28] Acosta, *Historia natural...,* p. 221.
[29] Guirand, *Mitología...,* p. 16.
[30] Jensen, *Mito y culto...,* p. 161.
[31] Lévi-Strauss, *op. cit.,* p. 317.
[32] Covarrubias, *El águila, el jaguar...,* p. 47.
[33] Eliade, *Chamanismo...,* p. 120.

levanta una tempestad o rompe el hielo bajo los pies de aquellos que penetran en sus dominios, y los engulle.[34] Este mito es semejante a la leyenda sobre el monstruo de Loch Ness, Escocia, que perdura hasta hoy; muchos dicen haber visto, e incluso fotografiado, a la monstruosa serpiente del lago, que desde hace 1400 años aparece en ciertas ocasiones en la superficie.

El simbolismo acuático de la serpiente es notable en China y Japón, donde encontramos ideas muy semejantes a las mayas. Los reyes-dragones (Long-wang) son las deidades serpentinas de quienes dependen los patrones de la lluvia: el Trueno y el Rayo, a la vez que están sometidos directamente al Augusto de Jade, dios supremo; éste les ordena la distribución de las lluvias. Los principales son cuatro, que ejercen su imperio sobre los cuatro mares que circundan la Tierra. Son hermanos y se llaman Ngao Kuang, Ngao Juen, Ngao Chen y Ngao Kin. El primero gobierna sobre sus tres hermanos, cada uno tiene un palacio de cristal, con ministros, ejército y policía para guardar el orden en el fondo del mar. Estas cuatro grandes deidades acuáticas reciben poco culto, ya que hay Reyes-dragones locales en cada sitio donde hay agua, incluso en cada pozo.[35]

El dragón es en China un poder benéfico, dios de las fuerzas productivas de la humedad y de la grandeza monárquica. Su poder sobre todo lo acuático se extiende a los peces y los reptiles. Posee una gran capacidad de transformación y de hacerse visible e invisible. Volando sobre las nubes deja caer la lluvia. En primavera habita en el cielo y en otoño en las profundidades de los mares.

Es en Oriente el más famoso de los animales simbólicos y el primero de los animales espirituales (los otros son fénix, unicornio y tortuga). Hay diversas clases de reyes-dragones: los guardianes celestes que producen la lluvia y el viento; los guardianes de los templos budistas; los que moran en las cinco regiones del universo y en los cuatro mares; los que guardan las riquezas ocultas a los ojos de los hombres (como

[34] Brinton, *Myths*..., p. 113.
[35] Guirand, *op. cit.*, p. 523.

las serpientes ctónicas). Se representan con una cabeza estilizada de reptil, cuerpo y cola de serpiente, cuatro patas rematadas en garras como de ave de presa, y alas,[36] combinando así el significado de la serpiente con el del ave, ambos importantes símbolos de trascendencia que en algunas religiones, como en la persa, representan a los dioses.[37] Los Reyes-dragones fueron asimilados a las Nagas hindúes por los budistas chinos y lamaístas.

El dragón de cinco garras es el símbolo de la majestad y el poder imperiales.[38] En el *I Ching* o *Libro de las Mutaciones,* constituido por 64 signos oraculares llamados *Kouas,* el número 1, *Ch'ien,* signo compuesto de seis líneas masculinas y, por tanto, completamente positivo, tiene como símbolo fundamental al dragón, la energía creadora o poder fertilizante del agua que, después de estar escondido, inactivo bajo la superficie de la tierra, emerge ejerciendo su acción sobre ella y después vuela hacia el cielo, llegando a la esfera de los ceres celestes (esta idea se asemeja a la de Huevo del Mundo y caverna primigenia). Este simbolismo alude en el texto adivinatorio a la aparición del gran hombre sabio, capaz de gobernar sobre los demás.[39]

En la época de sequía los agricultores japoneses efectúan una procesión encabezada por un sacerdote sintoico, que lleva un *gohei,* símbolo de la divinidad. Detrás del sacerdote va un campesino soplando una concha y, en seguida, un dragón hecho de bambú y pajas trenzadas. Al final marchan unos campesinos portando oriflamas que llevan inscritos conjuros para hacer caer la lluvia. Éstos tocan el tambor y dan gritos, como parte del ritual mágico. La procesión se dirige hacia un lago o río donde la efigie del dragón es sumergida.[40]

Vemos así cómo la serpiente ha sido, y es, un símbolo religioso de una plurivalencia excepcional en todo el mundo.

[36] Brandon, *Diccionario...*, "Dragón".
[37] Guirand, *op. cit.,* p. 92.
[38] Brandon, *op. cit.,* "Dragón".
[39] *I Ching,* versión de Richard Wilhelm.
[40] Guirand, *op. cit.,* p. 556-7.

En un sentido cósmico (sus vínculos con los hombres se destacarán en la siguiente Parte) representa la energía generadora del universo y la materia prima acuática de la cual está formado el mundo. Es la gran madre tierra y la energía fecundante que emerge del interior de ésta, permitiendo la generación y regeneración de la vegetación; pero a la vez es la fuerza ciega, irracional y caótica que atrae hacia la muerte. Es el principio vital acuático de los mares, los lagos y los ríos, y es la fuerza activa y engendradora del cielo que se manifiesta en lluvia. Es la compañera y defensora del Sol, y la enemiga acuática que lo acecha para engullirlo; a la vez es la cualidad inmortal de la Luna y la antagonista de las estrellas. Así, la serpiente encarna los grandes contrarios del universo: cielo y tierra; masculino y femenino; vida y muerte; caos y orden.

La mayoría de estos simbolismos universales del ofidio aparecen en el mundo mesoamericano y, en particular, en la religión maya, expresados principalmente en las obras plásticas de los periodos Clásico y Posclásico, y en algunas creencias de los grupos mayanses actuales. Entre los mayas encontramos a la serpiente principio vital primordial, a la serpiente celeste, a la serpiente astral, a la serpiente ctónica y a la serpiente acuática. Pero todas estas significaciones parecen converger en una idea central: la serpiente encarna una fuerza universal, una energía sagrada y generadora del mundo natural, del hombre y del tiempo.

III

EXPRESIONES PRECLÁSICAS DE LA SERPIENTE COMO SÍMBOLO RELIGIOSO EN EL ÁREA MAYA

Es indudable que en los periodos Preclásico y Protoclásico (Periodo de Gestación) se generaron las creencias religiosas mayas, que encontramos ya plenamente definidas en el Clásico; y aunque los vestigios materiales pertenecientes a esos periodos en la hoy llamada área maya (desde la perspectiva lingüística) no muestran una clara diferenciación con los del resto de Mesoamérica, que nos permita considerar las manifestaciones religiosas que presentan como pertenecientes a la religión propiamente maya, hemos incluido en este trabajo algunas consideraciones sobre la aparición de la serpiente en las obras plásticas de esas épocas, dentro del área maya, por considerar que en ellas pudieran estar los antecedentes de las significaciones que la serpiente tiene en la religión maya.

De las tres subáreas en que, de manera general, se ha dividido el área maya: septentrional, central y meridional, es solamente en las dos últimas donde parecen encontrarse representaciones de serpientes pertenecientes a esos periodos, aunque en el área central hay pocos ejemplos. Así, nos centraremos en estas dos regiones, y en particular en el gran arte escultórico del conocido como "estilo de Izapa",[41] que revela conceptos religiosos bien definidos, resultado, sin duda, de un largo proceso cultural previo. A este estilo pertenecen, entre

[41] *Vid* Miles, "Sculpture..."; Parsons, *Bilbao, Guatemala..*, y "An Early..."; Quirarte, *El estilo...*; Navarrete, "La etapa..."; Norman, "Izapa Sculpture"; Lee, *Situación...*

otros sitios, Izapa, El Baúl, Kaminaljuyú, Abaj Takalik, San Isidro Piedra Parada, Bilbao y Chiapa de Corzo, unificados por las características de su arte plástico y las ideas religiosas que él expresa, a pesar de que, étnicamente, al parecer unos son mayanses y otros no.

El estilo de Izapa

De acuerdo con la mayoría de las diversas interpretaciones, los relieves izapeños son post-olmecas o pre-mayas, lo cual significa que pertenecen a un periodo de transición.

En efecto, muchos rasgos olmecas aparecen en el arte de Izapa, lo cual demuestra que se trata de un estilo que pudo derivar del olmeca. Quirarte señala algunos de estos rasgos: cruz de San Andrés, elemento en forma de U, uso de volutas para representar nubes o cielo, escenas esculpidas dentro de bocas estilizadas de animales, figuras humanas robustas, cejas flamígeras. Y encontramos, asimismo, rasgos que serán fundamentales en el arte maya: complejo altar-estela, inscripciones calendáricas, aspectos formales como el "barroquismo"[42] y representaciones de personajes de la elite, de cabezas trofeo, de trajes elaborados y de deidades de regiones celestes,[43] por lo cual Parsons ha considerado a la primera fase del estilo, la del Preclásico tardío (350-400 a 100 a.C.) como otro estilo, al que llama Proto-maya.[44]

El estilo de Izapa, denominado "narrativo" por Miles,[45] se ha definido...

> ...como un intento de representar gráficamente episodios míticos y aun leyendas completas. Formas humanas, animales, vegetales y aun de monstruos imaginarios, se encuentran esculpidas en relieve. Mientras algunos monumentos representan solamente individuos, la representación más característica es la mezcla de los cuatro ingre-

[42] Quirarte, *op. cit.*, p. 17-19.
[43] Parsons, *op. cit.*, p. 185.
[44] *Ibidem*, p. 195-6.
[45] Miles, *op. cit.*

dientes con símbolos rectangulares o curvilíneos, convirtiéndolos en escenas narrativas.[46]

Las obras de Izapa son, por lo general, complejas composiciones de formas naturales y formas simbólicas, que expresan una estructurada concepción religiosa del mundo, en la que hombre y naturaleza aparecen en una esencial interrelación; y esta concepción parece girar en torno a ciertos conceptos básicos de la naturaleza significados, realista o esquemáticamente, en el jaguar, la serpiente, el cocodrilo, el pájaro y el pez, como hemos señalado en el Capítulo I, pero fundamentalmente en un ser fantástico, que es la combinación de varios de estos animales, y al que se ha designado con el nombre de "dragón"; este ser aparece ya como dragón celeste, ya como dragón terrestre, ya como dragón acuático, es decir, que parece tener una significación cósmica.

Cabe decir que la idea central de la concepción religiosa del mundo expresada en el arte de Izapa pudiera ser la degeneración y regeneración de la naturaleza, que figura como el motor, como la energía que fundamenta el dinamismo del mundo y la vida del hombre.

Casi en todas las obras del estilo de Izapa encontramos el mismo esquema temático: dentro de un marco, constituido por diseños lineales superiores e inferiores, y que probablemente representan las fauces de uno o más seres felino-serpentinos, o quizá sólo serpentinos, se representa una acción humana,[47] que tal vez se refiere a un episodio mítico. Esos probables mitos pudieran estar vinculados entre sí, porque hay muchos símbolos comunes y variaciones de formas similares.[48]

El concepto de una escena dentro de una boca abierta parece provenir de La Venta, pero...

> ...la configuración abstracta del mismo es una solución novedosa que refleja la tendencia del escultor de Izapa hacia lo abstracto, y hacia la reducción de seres de cierta complejidad a una serie de elementos y signos.[49]

[46] Lee, *op. cit.*, p. 10.
[47] Quirarte, *op. cit.*, p. 37 y 70. Navarrete, *op. cit.*, p. 5 y 10.
[48] Miles, *op. cit.*, p. 252.
[49] Quirarte, *op. cit.*, p. 70.

En cuanto a la significación de estas escenas, Quirarte dice:

> ¿Qué interpretación puede darse a las acciones representadas dentro de un marco que probablemente es la boca de uno o más seres compuestos felino-serpentinos? Ya que nunca se esculpieron figuras emergiendo de un nicho como en algunos monumentos olmecas, las escenas de Izapa deben referirse en forma directa a la superficie más que el interior de la tierra. En el caso de Izapa el enmarcamiento es como una especie de escenario donde se llevan a cabo eventos.[50]

Porque según este autor, las fauces esquematizadas del animal fantástico que enmarcan las estelas están simbolizando la tierra y el cielo, como los sitios donde actúan los hombres y los dioses. Además, estos escenarios no son estáticos, sino dinámicos, lo cual se muestra en las diversas variaciones de los símbolos de la tierra y el cielo.[51]

La serpiente en el estilo de Izapa

En este arte encontramos que la serpiente ocupa un lugar preponderante, pues aparece simbolizando tanto al cielo como a la tierra: desde las fauces abiertas que enmarcan las estelas, hasta las maneras diversas de representar los distintos aspectos de esos niveles, fundamentalmente asociados a la fertilidad.

El dragón

Pero son pocas las obras izapeñas en las que aparece la serpiente representada únicamente como tal, es decir, sin ningún rasgo que no sea serpentino (estela 25 de Izapa, por ejemplo); más bien predomina la representación del animal fantástico llamado "dragón", el cual, como hemos señalado, sintetiza rasgos de la serpiente, el jaguar, el cocodrilo, el pája-

[50] *Ibidem,* p. 37.
[51] *Ibidem,* p. 71.

ro y el pez. Podríamos decir que principalmente en estos cinco animales los hombres de Izapa encontraron las cualidades naturales y sobrenaturales del mundo que quisieron expresar, en el cual el hombre vive y con el que se halla vinculado para realizar su existencia; pero como en la cabeza de dragón predominan indudablemente rasgos serpentinos, al mismo tiempo que muchas veces está ligada a cuerpos de serpientes, creemos que se trata de una serpiente enriquecida con los atributos de los otros animales y que, por tanto, la serpiente ocupa el lugar principal entre los símbolos religiosos del arte de Izapa.

La idea de combinar rasgos de varios animales en uno solo proviene también del mundo olmeca. Quirarte, hablando de los diseños lineales superiores de Izapa, los relaciona con las "máscaras de jaguar" de las que habla Stirling, y señala, siguiendo a Drucker, que dichas máscaras están constituidas por elementos de varios animales, sobre todo del jaguar; menciona como ejemplo el monumento 6 de La Venta, en el que la máscara tiene una lengua bífida y cejas emplumadas.[52]

Beatriz de la Fuente tampoco considera que sean jaguares exclusivamente, llamándoles "figuras compuestas",[53] y Rubén Bonifaz Nuño piensa, por su parte, que en el altar 4 del mismo sitio, que representa a un hombre sentado dentro de un nicho, se reproduce la cara de una serpiente en el borde superior del nicho. Se basa para afirmar que se trata de una serpiente y no de un jaguar, en un elemento bifurcado que se ve entre los ojos, en forma de V, el cual "no puede ser otra cosa que las puntas de una lengua bífida dirigida hacia arriba".[54] Y añade: "Esto, por lo demás, explica en definitiva la abertura en forma de V, común en lo alto de las imágenes olmecas".[55] Relaciona esta representación con la del monumento 19 de La Venta, "donde un hombre, acogido en la gran curva que forma el cuerpo de un crótalo, lleva en su

[52] *Ibidem*, p. 34-35.
[53] De la Fuente, *Los hombres...*
[54] Bonifaz Nuño, *La serpiente...*, p. 27.
[55] *Ibidem*.

cabeza, colocada bajo la del ofidio, una cabeza que con variaciones reproduce la de aquél".[56]

Estas interpretaciones revelan que el jaguar no fue el animal simbólico principal en el mundo olmeca, como se había afirmado antes, y nos corroboran la idea de que en el estilo de Izapa la serpiente predomina sobre los otros animales en la simbolización religiosa.

El dragón se encuentra en casi todas las obras del arte de Izapa. Lo más frecuente es la representación de la cabeza sola, pero ésta aparece también con cuerpos de serpientes, en el extremo de pértigas y asociada a cuerpos de saurios o a figuras voladoras. Una de las variantes, que se asocia con la fertilidad, es la que tiene el "labio protuberante", o sea, el labio superior alargado y flexionado hacia arriba o hacia abajo, a veces escalonado; el ojo en forma de voluta y elementos flamígeros alrededor. Por dichos rasgos, generalmente relacionados con agua, esta variante de la cabeza de dragón parece ser el antecedente, por un lado, de las representaciones estilizadas de serpientes en el periodo Clásico maya, que tienen mandíbula superior alargada hacia arriba y adornada con volutas y flamas, y por otro, de los dioses narigudos, en especial de Chaac, que se representa con ojo en forma de voluta y larga nariz. Entre las cabezas izapeñas con ojo en forma de voluta, podemos mencionar las de las estelas 1, 5 y 23 de Izapa. Y la idea de lluvia o fertilidad se expresa también en la estela 2 del mismo sitio, donde de un dragón de largo hocico emerge un árbol frutal (Fig. 1). En la estela 5 se repite la idea de dragón terrestre del que emerge un árbol. Representaciones similares aparecen después en el arte maya.

Pero también a veces la cabeza aparece con mandíbula descarnada, lo que indica lo contrario de la fertilidad: la muerte. Un ejemplo es la variante de los fémures de Chiapa de Corzo.[57] Esto significa que el símbolo dragón va más allá de contener una idea de fertilidad o de generación; represesta, tal vez, la dinámica de muerte y renacimiento que rige al

[56] *Ibidem,* p. 28.

[57] Quirarte, *op. cit.,* p. 48; Agrinier, "The Carved Human..."

cosmos, pues se asocia tanto a la tierra y al cielo, como al inframundo, sitio de la muerte. Significaría que de la muerte surge la vida; que en el sitio de la muerte se encuentran gérmenes vitales, idea que encontramos después en las religiones maya y náhuatl.

Este símbolo parece haber trascendido la región sur del área maya, pues en Uaxactún, estructura E-VII-sub, hay grandes cabezas de estuco flanqueando las escaleras que, aunque difieren de las obras de Izapa en el aspecto formal, parecen representar también, por medio de volutas, un ser felino-serpentino, es decir, parecen ser el equivalente de los dragones de Izapa.[58]

Entre las obras más notables del arte de Izapa están los fémures humanos labrados de Chiapa de Corzo (Fig. 2). En ellos se representó el dragón asociado con un jaguar antropomorfo, cosa que no ocurre en Kaminaljuyú e Izapa, donde estas representaciones aparecen separadas.[59] Navarrete dice que las escenas de los huesos parecen representar la emergencia de criaturas de los fondos de agua o de las nubes.[60]

La figura A del hueso 1 de Chiapa de Corzo es un animal fantástico que combina los elementos de varios animales, e indudablemente pertenece al género dragón. Según Agrinier, el animal se parece más a un saurio que a cualquier otra criatura; los elementos acuáticos del fondo del diseño y los brazos en posición de nadar indican que se trata de un animal acuático, con marcadas características de cocodrilo, pero también de varios otros animales. El autor lo ha relacionado con el Cipactli de los nahuas, que corresponde al *Imix* de los mayas y representa al Monstruo de la tierra.[61] Su identificación como dragón se apoya también en que presenta una voluta detrás de la boca y un largo hocico. Otras figuras compuestas en las que predominan rasgos de saurio aparecen en las estelas 3, 16, 12 y 50 de Izapa, y en las estelas 11 y 19 de Kaminaljuyú.[62]

58 Quirarte, *op. cit.*, p. 63.
59 Agrinier, *op. cit.*, p. 23.
60 Navarrete, *op. cit.*, p. 8.
61 Agrinier, *op. cit.*, p. 9.
62 Quirarte, *op. cit.*, p. 43.

Dice Agrinier que la posibilidad de que el hueso 1 tenga un claro significado acuático se apoya en la bien conocida relación mitológica de las formas saurio-ofidio-felinas con el agua, como lo sugiere la cualidad acuático-celeste del fondo del diseño y otros detalles acuáticos. Piensa que el hueso pudo haber servido para contener agua, y dice que la posición de las figuras, una nadando y otra levantando los brazos como para hacer una ofrenda, hace pensar que todo el dibujo simboliza un concepto de agua de lluvia, y que el hueso fue usado como parte de la parafernalia sacerdotal, en conexión con una ceremonia de agua o de lluvia, o en ritos de purificación.[63] Esto nos viene a corroborar la idea de que el dragón en el arte de Izapa simboliza la fertilidad, particularmente la acción fertilizante del agua.

La serpiente emplumada

La figura del hueso 3 de Chiapa de Corzo, designada con la letra F (Fig. 2), también representa al dragón, pero en "vista aérea". Parece tener los mismos elementos que el dragón del hueso 1, por lo que Agrinier la considera como una variante de esta figura. Pero el dragón F tiene una novedad respecto de la figura A y de la mayoría de las representaciones de dragones: a lo largo de la doble línea que recorre el centro del cuerpo del dragón hay una serie de incisiones oblicuas que dan la apariencia de plumas. Esto significaría que desde la temprana época de Chiapa de Corzo aparece el concepto de la serpiente emplumada, que va a ser medular en la religión clásica y posclásica en toda Mesoamérica. Dice Agrinier: "La posibilidad de una temprana representación de la serpiente emplumada es digna de ser considerada..." Cita a Caso y a Bernal, quienes señalan la aparición de la serpiente emplumada en el valle de Oaxaca en épocas muy antiguas, y menciona el monumento 19 de La Venta, donde se representa este concepto, lo cual también evidencía su origen preclásico. Finalmente asegura que la serpiente emplu-

[63] Agrinier, *op. cit.*, p. 14.

mada indudablemente desciende del primitivo dragón.[64] En apoyo a esta hipótesis, podemos citar la estela 10 de Kaminaljuyú y la estela 1 de Chocola, donde se representan cuerpos de serpientes con cabezas de pájaros y plumas;[65] así como la enorme cabeza de piedra encontrada en 1958 en Abaj Takalik, que representa un reptil, cuyos ojos tienen pequeñas plumas encima y que en la parte superior e inferior lleva unas realistas alas emplumadas.[66]

La serpiente bicéfala

En varias estelas del estilo mencionado, particularmente las de Izapa, la cabeza de dragón adquiere una marcada significación serpentina, pues además de aparecer en el extremo de mástiles o rematando cuerpos de serpientes realistas, se encuentra muchas veces duplicada en una serpiente bicéfala en forma de U. Este símbolo, que proviene del arte olmeca, se ha interpretado como "boca" o "Luna"; entrada al templo o a la cueva que conduce al inframundo. Norman considera que simboliza la boca abierta del jaguar, pero reconoce que en el conocido motivo mesoamericano de una figura humana surgiendo de las fauces de un animal, éste es muy frecuentemente una serpiente.[67] Además, la asociación del símbolo U con la Luna y con la cueva, universalmente ligadas a la serpiente, así como las serpientes en forma de U del arte de Izapa, nos revelan que la U simboliza las fauces de una serpiente. Esto se corrobora por las nuevas interpretaciones, como las que hemos mencionado antes, acerca de que muchos de los "jaguares" olmecas son realmente serpientes.

Las principales representaciones de la serpiente bicéfala en el arte de Izapa son:

Izapa, estela 7: una serpiente de dos cabezas en forma de U toca a una serpiente que pende del cielo, a la izquierda, y

[64] *Ibidem,* p. 19.
[65] Miles, *op. cit.,* p. 247.
[66] *Ibidem.*
[67] Norman, *op. cit.,* Part. 2, p. 44-45.

sostiene una figura humana, a la derecha. En lo alto aparece una máscara de un dios descendente.

Izapa, estela 11: un hombre alado con los brazos abiertos y las palmas hacia adelante, quizá una deidad celeste, emerge de las fauces de una bestia semejante a un lagarto, que está sentada sobre una serpiente de dos cabezas en forma de U (Fig. 3).

Izapa, estela 12: una serpiente de dos cabezas enmarca la escena, formando una U; las cabezas se unen en el centro, en la parte superior; de ellas pende, suspendido por cuerdas, un jaguar fláccido, cuyas patas semejan manos de mono, y de cuya boca se vierte agua o sangre; abajo de él hay dos figuras humanas que atienden un fuego, y un grupo de glifos de lluvia aparece a la derecha del cuerpo de la serpiente.

Izapa, estela 23: una serpiente de dos cabezas, en forma de U invertida, rodea a una deidad antropomorfa descendente que arroja agua sobre un panel acuático que está abajo (Fig. 4).

Abaj Takalik, estela 3: en la parte baja de la estela aparece un símbolo U, en cuyos extremos hay dos cabezas de dragón.

Bilbao, monumento no numerado: una figura humana ase a una serpiente de dos cabezas.

En estas estelas, la serpiente de dos cabezas parecería estar representando la tierra, salvo en la estela 23, donde claramente se asocia al cielo; sin embargo, parece haber siempre alusiones a la lluvia: las deidades descendentes de las estelas 7 y 23 de Izapa; el chorro de agua que se vierte de la boca del jaguar en la estela 12 del mismo sitio; la deidad celeste de la estela 11 de Izapa. Por tanto, la serpiente de dos cabezas pudiera estar simbolizando, en el estilo de Izapa, el agua y la tierra fecundada por el agua, o sea la fertilidad de la naturaleza. Así, este símbolo representaría lo mismo que el dragón (y lo mismo que el dragón de China y Japón); se trata de las fuerzas de la naturaleza en su esencial función de generación y regeneración de la vida. La serpiente es, así, el símbolo fundamental en un arte que parece centrarse en la idea

de fertilidad; pero se trata de una serpiente que ha adquirido cualidades de jaguar (tierra e inframundo), de ave (cielo), de saurio (agua terrestre). Es muy posible que de este símbolo derive el Monstruo celeste de la religión maya que es, precisamente, una serpiente bicéfala con rasgos de saurio, y a veces de otros animales, productora de lluvia, como veremos después.

La serpiente como principio de unidad del cosmos

Además de expresar cielo, tierra y fertilidad, la serpiente también encarna el principio de unidad del mundo, pues aparece representada como cuerda o lazo de unión entre el hombre y la naturaleza. En las estelas 22 y 67 de Izapa se esculpe una figura humana sentada en una canoa que está sobre el agua, y que se une al cielo por medio de serpientes que semejan cuerdas.

En esta unidad de las fuerzas vitales del cosmos también está incluida la muerte: en la estela 50 de Izapa se representa un esqueleto, de cuyas costillas emerge una serpiente muy larga sostenida por una figura voladora, como para expresar la unión del cielo y el inframundo.

Pero la idea de unidad se manifesta de una manera más profunda y completa en la estela 25, a la que consideramos, por ello mismo, una de las más significativas en ese arte (Fig. 5). En la parte baja aparece un cocodrilo, con una concha alrededor de la nariz; la parte posterior de su cuerpo se levanta hacia arriba por el lado izquierdo, convirtiéndose en un árbol, sobre el cual se posa un pájaro. Encima de la cabeza del cocodrilo hay un panel en el que está un hombre de pie mirando hacia arriba y sosteniendo un mástil sobre el cual se posa un enorme pájaro enmascarado. Rodeando el cuerpo del cocodrilo-árbol aparece una serpiente, esculpida esta vez realistamente, cuyo cuerpo enlaza también el mástil, pasando bajo la mano del hombre, y se levanta hasta el pájaro enmascarado. La serpiente, ella sola, ya sin los atributos del jaguar o de otro animal, aparece aquí como el lazo de unión entre el agua terrestre (cocodrilo-concha), la vegetación (co-

codrilo-árbol), el cielo (ave enmascarada) y el hombre, quien al agarrar el cuerpo de la serpiente y el mástil, se instituye como aquel que logra aprehender la unidad esencial de la naturaleza, a la que pertenece y en cuyo centro está.

El dios de la lluvia

Hay otras imágenes en el estilo de Izapa a las que Quirarte llama "escenas de confrontación", como la de la estela 3 de Izapa, donde aparece un dragón con cuerpo humano y gran tocado, que levanta una especie de hacha amenazando a una gran serpiente, cuyos colmillos y lengua terminan en volutas (Fig. 6). Escenas muy semejantes se ven en las estelas 1 y 50 de Izapa; 4 y 19 de Kaminaljuyú. Sobre ellas dice Quirarte:

> El protagonista principal, que puede ser una figura humana o una figura antropomorfa compuesta con rasgos felinos, de serpiente y de cocodrilo, ataca o sujeta con los brazos extendidos un cuerpo serpentiforme compuesto. La confrontación puede tener lugar en el aire (estelas 1 y 3 de Izapa y estela 19 de Kaminaljuyú) o en el suelo (estela 50).[68]

En las estelas 4 y 19 de Kaminaljuyú aparecen, además, cabezas de dragón con ojo de voluta, y las figuras humanas tienen serpientes pequeñas amarradas a los tobillos y a la parte superior del muslo.

Acerca del significado de estas escenas de confrontación dice Quirarte:

> ¿Quiénes son estos personajes con múltiples atributos representados como atacantes? ¿Qué significa esta confrontación ¿Será posible que simbolicen a la tierra y al cielo y que el jaguar, el cocodrilo y la serpiente sean portadores de estos significados? Su confrontación, violenta, o no, podría haber conducido a su unión. Como la cabeza con ojo de voluta está asociada íntimamente a este tema, y su papel como abastecedora de agua está establecido firmemente en las estelas 1 y 23, es posible que la escena de combate o confrontación propi-

[68] Quirarte, *op. cit.*, p. 43.

> ciara el agua. Esto supondría que la cabeza con ojo de voluta fuera un prototipo de la deidad de la lluvia.[69]

Además, este autor considera que el hombre está fungiendo aquí como "intermediario entre la tierra y el cielo".[70] O sea que estas escenas significarían una actitud activa del hombre para propiciar la lluvia.

Efectivamente, las alusiones a la lluvia son muy claras, pero el personaje antropomorfo con máscara de dragón que esgrime el hacha pudiera ser no sólo un hombre, sino más bien una deidad de la lluvia o un sacerdote de esta deidad, pues en los códices mayas precisamente el dios **B**, identificado como Chaac, divinidad de la lluvia, se representa con una cara muy semejante a la del dragón de Izapa, con ojo en forma voluta, con cuerpo humano y muchas veces con un hacha en la mano, símbolo del rayo; y, como destacaremos después, la mayor parte de las veces aparece con una serpiente. Por ello podemos sugerir que ya desde Izapa la divinidad de la lluvia, de carácter serpentino, empezó a antropomorfizarse.

La predominancia de símbolos de agua y fertilidad en el arte de Izapa nos muestra que la preocupación central de los creadores de esa cultura era la obtención de lluvia, ya que constituían un pueblo agricultor. Y la presencia del dragón y la serpiente con la principal significación de fertilidad, tanto celeste como acuática, y de principio de unidad del cosmos, nos presenta a este símbolo como el más importante en esta antigua expresión plástica donde seguramente están los orígenes de muchos conceptos religiosos mayas.

[69] *Ibidem,* p. 47.
[70] *Ibidem,* p. 69.

IV

LA SERPIENTE Y EL ORIGEN DEL COSMOS

Los principales mitos cosmogónicos de los antiguos mayas están expresados en los *Libros de Chilam Balam* de los mayas yucatecos, el *Popol Vuh* de los quichés y el *Memorial de Sololá* de los cakchiqueles.[71] Estos textos fueron escritos después de la conquista española, que trajo consigo la condena de todas las creencias religiosas mayas, y quizá más fuertemente la de la serpiente como ser sagrado, por su significación dentro del catolicismo; pero en tanto que libros escritos por indígenas con la finalidad de perpetuar las antiguas tradiciones, conservan algunas menciones de la serpiente en su carácter de energía vital primigenia, dándonos a conocer que esta significación universal también existió entre los pueblos mesoamericanos.

En la Primera Parte de este trabajo hemos hablado del papel de los animales en los mitos cosmogónicos mayas, que ponen el énfasis en la creación del hombre. Entre ellos destaca la serpiente, que aparece como principio vital cósmico entre los mayas de Yucatán, y entre los quichés y cakchiqueles.

En el *Popol Vuh* de los quichés, que contiene el mito cosmogónico más completo y estructurado de los mayas, se refiere que en el tiempo primordial sólo existía el agua en reposo y los dioses creadores.

> Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche. Sólo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Pro-

[71] *Vid* un análisis de la cosmogonía en De la Garza, *El hombre...*, Cap. I.

genitores, estaban en el agua rodeados de claridad. Estaban ocultos bajo plumas verdes y azules, por eso se les llama Gucumatz.[72]

A diferencia del mito babilónico de Marduk y Tiamat, y de otros en que el agua es la materia originaria y caótica que se opone a los dioses creadores en una lucha de contrarios para que surja el mundo, en la cosmogonía quiché el principio vital del agua original es el propio dios creador Gucumatz, nombre que significa "Serpiente emplumada", ya que las plumas son símbolo de agua, de lo precioso (como la sangre y el jade). Así, la serpiente emplumada es una serpiente acuática, preciosa, es decir, sagrada; es el agua primordial misma;[73] por eso muchas veces las plumas se representan como círculos, que simbolizan agua y jade, el cual, a su vez, significa también agua.

Gucumatz se equipara en el *Popol Vuh* con Huracán, deidad que pudiera equivaler al Canhel de los mayas yucatecos, del que hablaremos después.

Hay entre los dioses creadores quichés otros que son zarigüeya, jabalí y pizote, animales que juegan también un papel destacado en otras cosmogonías, con los cuales se constituye un Consejo para decidir sobre la creación del mundo y de los hombres. El texto que hemos citado dice que todos ellos estaban ocultos bajo plumas, "por eso se les llama Gucumatz", lo cual parece significar que esta serpiente emplumada, más que ser uno de los dioses creadores, es la energía vital de ellos, representada por el agua, y en este sentido, la cosmogonía quiché sí concuerda con muchas cosmogonías antiguas, en que el agua primordial se simboliza con una serpiente o dragón. En este mito cosmogónico no hay lucha entre los dioses creadores y el protoelemento del que han de formar el mundo, pero esa lucha sí aparece en los mitos de los mayas actuales (mopanes, k'ekchís y cakchiqueles), donde los dioses que encarnan el orden del mundo, encabezados por el dios solar (como en Babilonia) se oponen a la madre, representada por una vieja que tenía relaciones con un animal monstruoso, y la

[72] *Popol Vuh, op. cit.*, p. 13.
[73] *Vid* De la Garza, *El hombre...*, p. 39.

matan para luego ascender al cielo convertidos en el Sol, la Luna y Venus, o sea, para iniciar el tiempo profano.[74]

La madre originaria aparece aquí antropomorfizada, pero quizá en los mitos prehispánicos tuvo un carácter serpentino, ya que la diosa vieja de los códices, la diosa O, que ha sido relacionada con la abuela del Sol y la Luna, siempre se representa con una serpiente enroscada sobre la cabeza, y en la página 74 del *Códice Dresde* se la ve con el monstruo celeste serpentino, al parecer provocando uno de los diluvios cósmicos; es decir, es uno de los agentes destructores del mundo, al lado de la serpiente celeste.

Este posible carácter serpentino de la diosa madre en los mitos de los mayas de hoy puede corroborarse con la cosmogonía de los triques de Oaxaca, tan semejante a la del *Popol Vuh* y a las de algunos grupos mayanses actuales, que no dudamos que proceda de la misma tradición que aquéllas. Según este mito, los cuates o gemelos oyeron noticias de una enorme serpiente que venía a tragarse al mundo. Pensaron cómo la podían matar, y el "pájaro del jefe" les dijo que le arrojaran piedras calientes dentro de las fauces; así lograron matarla. Después mandaron a la mosca para averiguar si en verdad había muerto; ella entró por el ano de la serpiente y salió por su boca (por eso las moscas entran en los cadáveres). Informó a los muchachos que había muerto y puso sus huevos en el ojo izquierdo de la culebra (otras versiones dicen que defecó en su ojo izquierdo). Los cuates agarraron los ojos de la culebra; el hermano menor se adelantó y tomó el derecho, que brillaba más, y el mayor se quedó con el izquierdo, pero ofreció a su hermano conseguir agua, ya que tenían mucha sed, si le daba el ojo derecho; el menor aceptó y el otro clavó un palo en la tierra y brotó agua. Los cuates intercambiaron los ojos. Regresaron a su casa y "hablaron con el agua el viento"; entonces llegó un aguacero y la abuela huyó de su casa refugiándose en la de los cuates; ellos le regalaron fruta entre la que había zapotes dormilones; se los comió y se durmió. Los cuates la violaron y se fueron al cielo; el

[74] *Vid* Cap. I: *Los animales en el origen de los dioses.*

mayor se convirtió en el Sol y el menor en la Luna, porque éste se había quedado con el ojo izquierdo de la serpiente; hoy se ve un conejo en la Luna, porque el menor lo había tragado.[75] En este mito sí encontramos a la serpiente en la creación del mundo, como el ser contra el cual luchan el Sol y la Luna, y cuyo cuerpo pasa a formar parte, de algún modo, del cosmos, como el de Tiamat en Babilonia.

En los relatos cosmogónicos de los antiguos mayas de Yucatán la serpiente también parece simbolizar la fuerza vital. En el texto acerca de una de las destrucciones cíclicas del universo, contenido en el *Chilam Balam de Chumayel* y en el *Chilam Balam de Maní* se dice que los trece dioses celestes fueron atacados por los nueve dioses del inframundo, quienes les robaron el principio vital, originándose así la destrucción del mundo:

> Dentro del *Once Ahau Katún*... fueron cogidos los Trece dioses por los Nueve dioses. Y llovió fuego y llovió ceniza y cayeron árboles y piedras... Y fueron cogidos los Trece dioses, y fue rota su cabeza y abofeteado su rostro, y fueron escupidos, y se los cargaron a las espaldas. Y fue robada su Serpiente de Vida [*Canhel*] con los cascabeles de su cola, y con ella fueron cogidas sus plumas de quetzal... Y cuando fue robada la Gran Serpiente, se desplomó el firmamento y hundió la tierra.[76]

El principio vital es llamado en el texto *Canhel* "serpiente o dragón", término con el que se designa al cetro maniquí que se ve en las manos de los gobernantes retratados en las estelas y dinteles del periodo Clásico, y que tienen forma serpentina.[77] Pero aquí claramente alude a la serpiente emplumada, que para los quichés antiguos simbolizó la energía vital del agua primigenia. Como señalaremos más adelante, el *Canhel* era para los mayas yucatecos una deidad de la lluvia; o sea que, tanto en Guatemala como en Yucatán, la serpiente-agua jugó un papel central en la cosmogonía.

El texto citado ha sido traducido de diversas maneras:

[75] Hollenbach, "El mundo animal...", p. 466.
[76] *Chilam Balam de Chumayel,* en De la Garza, *Literatura...*, p. 242-3.
[77] Diccionario *Cordemex.* Vid Roys, *The Book of...*, p. 99.

Barrera Vásquez traduce *Canhel* ("Serpiente de vida" para Mediz Bolio) como insignia, y *zabac* ("cascabeles de su cola" para Mediz Bolio) como "tizne".[78] Thompson dice que se ha tomado libertades con el texto, de acuerdo con sus propias interpretaciones, y traduce *Canhel* como "facultades de la lluvia y el rayo", y *zabac,* basándose en los lacandones actuales, como "polvo negro para hacer nubes".[79] Por su parte, Roys traduce *Canhel* como "insignia", pero señalando que se trata del cetro maniquí, insignia serpentina que, por ello, fue llamada "dragón" por Beltrán de Santa Rosa. *Zabac* es "tizne", e *ix kukil ix yaxum,* que para Mediz Bolio es "plumas de quetzal", aparece en el texto de Roys como "árbol Yaxum", pero el autor señala que ésta es una forma simbólica para decir "plumaje de quetzal".[80]

Por todo lo anterior, parece que efectivamente el *Canhel* se asoció con la serpiente emplumada en la cosmogonía, serpiente que, a su vez, representa agua celeste y es productora de lluvia, como veremos en el siguiente capítulo; esta agua simboliza, así, la materia original de la cual surge el mundo.

En otro fragmento del mismo libro que alude a la creación del mundo se menciona también a los *Cánheles,* llamándoles "ángeles" y en asociación con los rumbos del universo y con los vientos, denominados *Pahuahtunes.* Se les presenta como los primeros seres, anteriores incluso al cielo y a la tierra, o sea, que los entes primigenios son serpentinos, como en las cosmogonías del Viejo Mundo a las que hemos aludido en la Introducción a esta Parte; sólo que aquí no simbolizan el caos y las fuerzas irracionales y destructivas, sino la fecundidad (por su relación con la lluvia) y el orden del mundo (por su carácter de dioses direccionales). Además, aparece también la serpiente representando la energía vital de la divinidad, como en el fragmento anterior, y nuevamente se la denomina *Canhel.* El texto es el siguiente:

78 Barrera Vázquez, *El libro...,* p. 91.

79 Thompson, *Historia...,* p. 342.

80 Roys, *The Book of Chilam Balam...,* p. 99.

Los *ángeles*, los *Espíritus* se alzaron mientras eran creadas las estrellas. No se había alumbrado la tierra, no había cielo ni tierra. Eran:

El *Pauah* rojo.
El *Pauah* blanco.
El *Pauah* negro.
El *Pauah* amarillo

Entonces en el Primer cielo, Dios el Verbo tenía sujeta su Piedra, tenía sujeta su Serpiente [*Canhel*], tenía sujeta su Sustancia {*Kabalil*} Allí estaban suspendidos sus *ángeles*.[81]

La serpiente y la "sustancia" (*kabalil* = torno de alfarero fuerza motriz[82]) representan el principio vital o la energía creadora de Dios (en este texto el dios creador parece ser el dios cristiano, ya que se le llama Verbo), que está "sujeta" porque el mundo se está formando. En el texto anterior ha sido "robada", lo que ocasiona que el mundo se desintegre.

Por otra parte, en el pensamiento religioso náhuatl vemos a la serpiente representando, asimismo, la energía creadora u ordenadora del mundo. Los dioses Quetzalcóatl y Tezcatlipoca que, alternándose en una armonía de contrarios, producen distintos Soles o edades del Universo, tienen también un carácter serpentino, como lo expresan el hecho de que Quetzalcóatl es serpiente emplumada y, en particular, un mito sobre la formación del mundo, contenido en la *Histoire du Mechique*, según el cual...

...Quetzalcóatl y Tezcatlipoca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecutli, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía, como bestia salvaje... Y antes de que fuese bajada, había ya agua, que no saben quién la creó, sobre la que esta diosa caminaba... Lo que viendo los dioses dijeron el uno al otro: "Es menester hacer la tierra"... Y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes sierpes, de los que el uno asió a la diosa de junto a la mano derecha hasta el pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda al pie derecho... Y la apretaron tanto, que la hicieron partirse por la mitad, y del medio de las espaldas

[81] *Chilam Balam de Chumayel, op. cit.*, p. 248.
[82] Roys, *The Book of Chilam Balam...*, p. 99.

hicieron la tierra y la otra mitad la subieron al cielo, de lo cual los otros dioses quedaron muy corridos... Luego, hecho esto, para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dos dioses la habían hecho, todos los dioses descendieron a consolarla y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida del hombre.[83]

Así, tanto entre los mayas de Guatemala, como entre los de Yucatán y entre los antiguos nahuas, la serpiente parece tener el mismo significado en las cosmogonías: es la energía vital y generadora de los dioses creadores (ello nos expresa, además, la comunidad de creencias en el mundo mesoamericano). En otros contextos religiosos, como veremos, a veces aparece también encarnando el principio vital de los dioses, por lo que en general representaría la energía sagrada que se despliega sobre el mundo y los hombres, infundiéndoles la vida.

En el Capítulo I hemos destacado la participación de los animales en la creación del hombre, y cómo entre ellos figura la serpiente, contribuyendo con su sangre a la formación de ese ser destinado a sustentar y venerar a los dioses. Asimismo, señalamos la relación de la serpiente con otros dos animales que al lado de ella participan en el ser del hombre: el tapir (amante de la diosa madre, según varios mitos mayanses actuales) y el perro (padre de los hombres, de acuerdo con los tzotziles). Por ello, aquí sólo resta agregar que la creencia en que la sangre de la serpiente formó parte del cuerpo del hombre, mezclada con el maíz, se basa seguramente en la significación de principio vital que tiene el ofidio en la cosmogonía, por lo que al mismo tiempo simboliza la sangre misma de los hombres y de los animales, que en el ritual los hombres ofrecen a los dioses.[84]

La serpiente es, así, el símbolo animal más destacado en las cosmogonías mayanses, pues parece no estar significando propiamente uno de los dioses creadores, sino la energía sa-

[83] Garibay, *Épica náhuatl*, p. 3 y 4; *Teogonía...*, p. 108.

[84] *Vid* Tercera Parte, Cap. VIII, y De la Garza, *El hombre...*, p. 62.

grada que todos ellos poseen para generar la vida en el mundo, y esa energía se asocia fundamentalmente con el agua, lo precioso, lo sagrado por excelencia, la materia originaria (como el caos acuático en otras religiones) que estará transmitiendo, a partir del origen, fecundidad permanente al cosmos.

V

SERPIENTE Y CIELO

En la religión maya destaca la presencia de la serpiente relacionada con el cielo, los seres celestes y la fertilidad procedente del cielo, simbolismo que parece haberse iniciado en la región meridional del área maya, como hemos señalado antes. Esta serpiente celeste se representó en varias formas plásticas, que encontramos en el arte de los periodos Clásico y Posclásico, y que parecen tener la misma significación. Las principales son el *Monstruo bicéfalo* y el *Ave-serpiente*. Asimismo, la serpiente fue relacionada con los astros, y como esa que hemos llamado aquí *Serpiente astral* es, en algunos casos, la misma serpiente-cielo, asociada fundamentalmente con el ave, la hemos incluido en este capítulo.

El monstruo bicéfalo

El dragón de dos cabezas

En obras plásticas de los periodos Clásico y Posclásico encontramos la representación de un animal fantástico con rasgos de serpiente, cocodrilo, lagarto, ave y, a veces, hasta con pezuñas o cuernos de venado, aunque en él predomina el aspetco serpentino. Este ser, llamado por Maudslay "Dragón de dos cabezas",[85] por aparecer casi siempre como un animal bicípite,

[85] Mausday, *Biología...* p. 256. El sustantivo latino *drácon*, serpiente, deriva del verbo *dercomai*, ver, que señala la intensidad de la mirada, fija y

parece representar al cielo, y de sus fauces emerge agua o el rostro antropomorfo de los dioses celestes del Sol o de la lluvia. También suele tener símbolos de agua sobre el cuerpo. Las cabezas del dragón casi siempre llevan elementos semejantes a los que aparecen en las serpientes mayas del periodo Clásico y que son los siguientes: mandíbula superior alargada hacia arriba y, sobre ella, nariz ondulante y con volutas o elementos flamígeros; nariguera; dientes curvados o flamígeros; molares; ojo ahuecado en forma rectangular; escama supraocular muy resaltada y adornada; orejera con ornamento en forma de bandas que cuelgan o de flamas; colmillo curvado en la comisura de las fauces; lengua bífida; mandíbula inferior más pequeña que la superior y con dientes; barba flamígera (Fig. 7).

Estos monstruos celestes se representan sobre todo en obras plásticas del periodo Clásico en la región central, procedentes de Copán, Quiriguá, Palenque y otros sitios. Generalmente son serpientes bicéfalas, con algunos rasgos de otros animales, sobre todo con patas y plumas.

En Copán es donde encontramos las más notables representaciones escultóricas del monstruo celeste. Como imagen del dragón bicéfalo destaca el altar 41 (o T) que representa una especie de lagarto con cuatro patas y dos cabezas (Fig. 8); una de ellas tiene las fauces abiertas y de éstas emerge un rostro humano, con tocado y orejera; la cabeza es muy estilizada, semejante a las de las serpientes en varios elementos: dientes, colmillos curvos, colmillo enrollado en la comisura de la boca, ojo ahuecado, pero aquí está emplumado y con la cruz celeste dentro; escama supraocular elaborada y en la mandíbula inferior aparece un hueso. La otra es la cabeza del dios D, identificado con el Itzam Na que mencionan las fuentes escritas como deidad del cielo, lo cual confirma la asociación de esta deidad con el monstruo celeste bicéfalo, hecha por

paralizante, de la serpiente. Este verbo se aplica, además, al águila, a la Gorgona y a los guerreros en combate. *Drácon* equivale a *ophis,* ofidio (Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*). Eran dragones las serpientes feroces y maléficas de la mitología medieval europea, pero también las divinidades benéficas de China y Japón, que combinan rasgos de serpiente y ave Brandon, *Diccionario*...).

Thompson.[56] Sobre el cuerpo lleva un símbolo de agua, y en las cabezas un símbolo formado por tres elementos: una especie de hoja o espina en el centro, una concha vista de perfil o desde arriba y un objeto oval con una cruz celeste en su interior.

En otras obras de Copán encontramos también al dragón celeste, por ejemplo, en el altar de la estela M, que es un bloque cuadrangular con un relieve muy elaborado; una cabeza a cada lado representa al monstruo; lleva símbolos *Cauac,* agua (Fig. 9a.). El altar de la estela N es muy semejante.

En el altar de la estela D, una de las caras es la cabeza de frente del dragón; se trata de un bloque casi cúbico donde también se incluyeron signos acuáticos; la otra cabeza es descarnada (Fig. 9b).

En Quiriguá, un especimen muy estilizado es el del altar B. La cabeza frontal tiene ojos emplumados con una cruz celeste. En las mandíbulas abiertas hay una cabeza humana con tocado en forma de animal. Las patas parecen de rana y los pies son reptilinos. Bajo el tocado del monstruo hay un símbolo solar.

Los altares O y P de Quiriguá también representan al dragón celeste. Al P se le ha llamado "La gran tortuga" (Maudslay) ; es el más complicado, esculpido sobre un bloque natural de gran tamaño. Aparece una figura humana surgiendo de unas enormes fauces; en la mano derecha lleva un cetro maniquí y en la izquierda un escudo. El monstruo tiene el ojo decorado con plumas y la cruz diagonal, como los que hemos mencionado antes. En la parte superior de la cabeza hay símbolos *Cauac,* agua, y a los lados vemos a la convencional serpiente estilizada.

El dragón celeste bicéfalo aparece también en los códices mayas, pertenecientes quizá al periodo Posclásico. Ocupando la parte central de las páginas 4b y 5b del *Dresde* (Fig. 10) se encuentra el monstruo con cuerpo escamoso de serpiente, adornado con franjas transversales azules y verdes, con una especie de cresta amarilla y roja, y una franja de los mismos colores en el vientre; sobre el cuerpo hay glifos. Las patas tie-

[56] Schellhas, *Representation*...; Thompson, *The Moon Goddeess*...

nen garras que parecen combinar rasgos de pezuña de venado y uñas de ave de presa. Tiene dos cabezas estilizadas; la de la p. 4 lleva volutas, cintas y otros elementos, y de ella emerge el rostro del dios D, Itzam Na, con una enorme orejera. La de la p. 5 tiene las fauces abiertas, pero no surge ninguna figura de ellas; se ve una hilera de dientes curvos, una borla con volutas en la punta de la mandíbula superior; ojo con línea curva debajo, como el del dios D, y un elemento doble sobre él.

La otra representación del *Códice Dresde* es la de la página 74 (Fig. 11). Aparece en la parte superior; su cuerpo es de serpiente, dividido en cuadretes semejantes a los del anteriormente descrito, pero en vez de escamas, estos cuadretes tienen símbolos astrales; según Förstemann,[87] los de Venus, Marte, Mercurio y Júpiter, y según Thompson,[88] el cuerpo es una "banda planetaria" con los signos de Venus, el cielo, el Sol y la oscuridad. Debajo de estos signos están los cartuchos del Sol y la Luna, que cuelgan del cuerpo del dragón, y de los que cae agua. Las patas (sólo se ven las delanteras) terminan en pezuñas de venado; la cabeza es de serpiente, como el cuerpo, y de ella emerge un chorro de agua.

En cuanto al contexto en que aparecen estos dragones, el primero se encuentra en un almanaque adivinatorio; los glifos que lleva en el cuerpo son, de izquierda a derecha: dios de la muerte, muerte, malevolencia, aflicción de guerra y *Cauac,* que significa tormenta, trueno, lluvia, glifo que frecuentemente aparece asociado con monstruos celestes.[89] Este último glifo se refiere no al aspecto adivinatorio de la página, sino que identifica al dragón mismo, según Thompson.

El monstruo de la página 74 (excepcional por no estar dividida en tres franjas como las otras) aparece al lado de la vieja diosa roja O, la cual tiene garras como de ave, huesos en la falda, expresión malévola y un tocado de serpiente enroscada en la cabeza; vacía agua de un ánfora, que cae sobre un ave de rapiña con expresión airada; dicha ave está posada sobre la cabeza de una deidad negra con lanza y dos

87 Förstemann, *Commentary...*

88 Thompson, *A Commentary...*

89 *Ibidem,* p. 37.

dardos en la mano. Acerca de esta diosa vieja dice Thompson: "sus garras nos recuerdan los ancestros del Sol y la Luna, Xkitza, que estaban equipados de manera semejante".[90] A pesar de que esta diosa no está aquí pintada de rojo, es sin duda la vieja diosa O del tejido, pues su glifo nominal, que está encima, lleva el prefijo de rojo. El signo del día *Eb* aparece sobre el jarro. El dios negro de abajo es el dios L, aunque se parece al Chaac del oeste, que es negro. Dice Thompson que es tal vez la misma deidad que se ve entre las fauces de una serpiente en la página 69 del mismo códice. El ave ha sido identificada como un águila. Según Thompson, la escena muestra la destrucción del mundo por un diluvio, y como este diluvio proviene ante todo del dragón, encontramos que (si esta interpretación es correcta), como en varias religiones, la serpiente está ligada a la destrucción cósmica, tanto como lo está al origen; es decir, simboliza dialécticamente orden y desorden, vida y muerte, principio y fin.[91]

Thompson relaciona el color chocolate del fondo de la escena con la resina que provoca la muerte de los hombres del segundo mundo, según el *Popol Vuh,* y asocia al dios L con el Bacab Hozanek, ya que los Bacabes participan activamente en las catástrofes cósmicas, como se refiere en el *Chilam Balam de Chumayel.* Añade que ya que las páginas precedentes del códice tratan de la lluvia y la sequía es posible que esta escena se refiera también al comienzo anual de la estación lluviosa. Dice Thompson que puede tener la doble función de relatar el diluvio y glorificar la llegada de las lluvias, y es muy posible que así sea, y que los signos de muerte y destrucción aludan a las lluvias torrenciales que se presentan generalmente a la entrada del temporal.

En el *Códice París,* 22 (fig. 12) también aparece un dragón celeste con signos planetarios en el cuerpo. Una cuerda rodea sobre la serpiente a dos deidades sentadas en su cuerpo, una de las cuales parece ser un Bacab. La cuerda desciende bajo el cuerpo de la serpiente. Este elemento fue relacionado con el ofidio en muchos contextos; en Izapa, como hemos des-

[90] *Ibidem,* p. 88.
[91] *Vid* Introd. a la Segunda Parte.

tacado, aparece una serpiente-cuerda como lazo de unión del cosmos, y en el arte clásico se representa frecuentemente con distintas significaciones.[92]

Finalmente, Thompson considera que las llamadas "bandas planetarias" o "bandas celestiales", que llevan signos de los astros y se ven frecuentemente en los códices, son segmentos esquematizados del monstruo celeste. De ellos muchas veces cae agua. Los encontramos en el *Dresde,* 36a2, 37a2, 38a1, 39a1, 40b, 44b, 45b, 52-58, 66a2, 67a1 y 68a. En el *Madrid,* 67b2, entre otras. Y asimismo, en el *París,* 23, aparece una faja planetaria sobre signos solares que se encuentran en un marco blanco y negro, surgiendo de las fauces de tres animales; el del centro es una serpiente (Fig. 13).

En Palenque se hallan representaciones del dragón bicéfalo muy semejantes a las de los códices, realizadas en estuco o en piedra. Sobre las puertas de la casa E del Palacio vemos la faja de signos astronómicos que simboliza el cuerpo del dragón (Fig. 14). También como banda astral, pero con un mascarón en el centro, hay un dragón celeste en el tablero del Templo de la Cruz (Fig 15). Sobre el mascarón, que tiene mandíbula descarnada y ojos en forma voluta, hay un símbolo triádico igual al que aparece en el dragón bicéfalo de Copán que constituye el altar 41: sobre un signo *Kin* (Sol) hay un cartucho con bandas cruzadas, una hoja o espina en el centro, y una concha. Así, esta imagen del Templo de la Cruz une los elementos simbólicos de los dragones de los códices (banda astral) y de los escultóricos del área central (símbolo triádico), permitiéndonos identificar esas representaciones formalmente diversas, y de distintas épocas, como el dragón bicéfalo.

También en Palenque vemos la banda astral-dragón formado el marco de los relieves de personajes en el Templo de las Inscripciones; la banda remata abajo, en el centro, con un mascarón con ojos en forma de voluta, sobre el que están parados los personajes, en la posición propia de los gobernantes. Esta representación es muy semejante a algunas de Piedras Negras, donde vemos la banda astronómica formando

[92] *Vid* Robicsek, *A Study...*

el marco de algunas estelas, y rematando en la parte inferior con dos cabezas estilizadas de serpiente que llevan signos astronómicos.

La serpiente de dos cabezas

Pero el monstruo celeste no sólo se representó como dragón bicípite, sino también como una serpiente de dos cabezas, o sea en una forma más claramente serpentina, aunque sigue llevando atributos de ave (plumas). Así lo encontramos en Yaxchilán, Palenque, Piedras Negras, Tikal, Copán y Uxmal.

En el dintel 25 de Yaxchilán se esculpió una magnífica serpiente bicéfala, cuyo cuerpo está adornado con símbolos de agua, y cuyas cabezas fantásticas tienen plumas, flamas, círculos y colmillo enrollado en la comisura de las fauces; de éstas, alargadas y abiertas, emergen una figura humana (cabeza superior) y una deidad (cabeza inferior) (Fig. 16). En varios dinteles más del mismo sitio, como los 38, 39 y 40, aparecen serpientes bicípites ligadas a personajes.

En Palenque hay monstruos bicéfalos tipo barra ceremonial, como los del tablero del Templo del Sol (Fig. 17), y del tablero del Palacio. Pero una de las mejores representaciones es la de la lápida de la Tumba del templo de las Inscripciones, donde dos serpientes bicéfalas se enlazan una en la otra (Fig. 18). Surgiendo del pecho del personaje muerto se eleva una cruz, cuya barra transversal es una serpiente bicéfala de cuerpo rígido y cabezas esquematizadas, con la mandíbula superior en forma de una banda flexionada, constituida por pequeños rectángulos. La barra vertical de la cruz remata en lo alto con una cabeza de serpiente igual a las anteriores. Y enlazada en este ofidio geometrizado, una serpiente bicípite de cabezas estilizadas eleva su cuerpo flexible en el centro de la cruz-serpiente, en tanto que sus cabezas descienden y apuntan hacia los lados, bajo las de la otra serpiente. El cuerpo de este ofidio está dividido en cuadretes por unas pequeñas barras que sobresalen de la superficie, y las cabezas fueron esculpidas en líneas ondulantes y flamígeras, como era común entre los mayas clásicos; de ellas

emergen rostros de deidades narigudas, adornados también con volutas y flamas. A los lados de esta lápida hay una banda astral (el cuerpo del dragón bicípite), pero sin mascarón.

El tablero del Templo de la Cruz (Fig. 15), del mismo sitio, tiene como motivo central dos serpientes bicéfalas muy semejantes a las de la lápida antes mencionada. Una de ellas forma la barra horizontal de la cruz; el cuerpo es rígido, rematando en una especie de flores de las que surgen, a ambos lados, las cabezas esquematizadas, con la mandíbula superior flexionada hacia arriba y formada por pequeños rectángulos (la barra vertical termina en una flor parecida a las de la barra horizontal, pero sobre ella no hay otra cabeza de serpiente, sino una serpiente-pájaro). Sobre esta serpiente bicéfala se encuentra otra, cuyo cuerpo flexible está formado por glifos *Yax,* alternados con cuentas de jade. Las cabezas son muy semejantes a las de la serpiente de cuerpo flexible de la lápida sepulcral del Templo de las Inscripciones, pero de sus fauces no surge ninguna figura antropomorfa, sino un elemento constituido por una esfera con tres puntos, un signo *Pop* (petate) bajo ella, una cuenta de jade, una especie de campana y unas bandas colgando al final. En la parte inferior de la lápida, constituyendo la base de esta cruz-serpiente, hay un dragón bicéfalo, como ya lo hemos mencionado. Así, en las dos losas de Palenque que representan a la serpiente bicípite, aparece también el dragón confirmando su significado celeste.

Otra serpiente bicéfala, con una clara significación de cielo, es la representada en el dintel 3 del Templo IV de Tikal (750 d.C.) (Fig. 19); sobre un personaje lujosamente ataviado se eleva una serpiente con círculos acuáticos en el cuerpo y una cresta de plumas. De una de sus fantásticas cabezas que descienden a los lados del personaje, emerge una figura antropomorfa (el torso y la cabeza), que parecen representar al dios D. En su tocado hay símbolos de agua, elementos de hueso, espirales con puntos y, finalmente, un penacho de plumas.

En Copán también se representaron serpientes bicéfalas preciosas rodeando a los gobernantes, como en Tikal y en

la lápida sepulcral de Palenque. En la estela D (Fig. 20), las serpientes bicéfalas que se extienden a los costados y rematan en lo alto, van adornadas con círculos. De sus fauces abiertas surgen dioses narigudos y de sus cuerpos penden figurillas humanas. Sobre la cabeza del personaje se unen dos cabezas de las serpientes, y las otras dos aparecen a los lados; finalmente, una cabeza más se encuentra debajo, levantándose hasta la altura de las rodillas del hombre.

Las serpientes preciosas bicéfalas en estos tres sitios, parecen estar transmitiendo los poderes sagrados del cielo al hombre destinado a gobernar.

Una serpiente bicéfala muy parecida a las de la estela D, es la de la entrada del Templo 22 de Copán (Fig. 21), una ancha puerta de 2.80 m., en forma de fauces de serpiente con colmillos que se levantan sobre el piso y a los lados (la fauce superior ha desaparecido). Al inicio de las jambas hay sendos mascarones descarnados del monstruo terrestre; sobre ellos se posan figuras humanas con una rodilla doblada, que sostienen el cuerpo del ofidio bicípite. Una de las cabezas de éste parece de cocodrilo, con un símbolo triádico, y la otra es la de un dios de larga nariz. Según Thompson, las figuras que sostienen a las serpientes son los Bacabes, dioses de las cuatro direcciones del mundo, cuya misión es soportar el cielo. Entrelazadas en el cuerpo de la gran serpiente, que tiene volutas, se encuentran numerosas figuritas antropomorfas.

Estos relieves son tal vez la mejor expresión escultórica de la cosmología maya, pues están representados los tres planos del universo: los mascarones del monstruo descarnado de la tierra simbolizan el inframundo; las figuras de los Bacabes, la tierra, y la gran serpiente bicéfala, el cielo. Además aparece otro importante concepto religioso maya, ligado con la sacralización del hombre, en el que la serpiente es el símbolo fundamental: el templo-monstruo, cuya entrada son las fauces serpentinas.[93]

También de Copán destacan los altares G, de los cuales los G2 y G3 son muy semejantes. Ambos tienen la forma del cuerpo esquematizado de una serpiente bicípite con una ondu-

[93] *Vid* Segunda Parte, Cap. VII.

lación hacia arriba en el centro; este cuerpo tiene escamas y una cresta de plumas. El G1 es el más grande y elaborado (Fig. 22a); también representa una serpiente de dos cabezas y es el último monumento fechado de Copán, en 800 d.C. (las fechas de los otros dos son: G2, 795 (Fig. 22b) y G3, 771 d.C.). Las cabezas de las serpientes de estos altares son muy estilizadas: los ojos son huecos y de forma rectangular; las escamas supraoculares se exageran; la mandíbula inferior es pequeña y la parte superior se alarga hacia arriba con colmillos curvos, volutas y rematando en elementos flamígeros; tienen el colmillo enroscado hacia atrás en la comisura de las fauces. De las bocas del G1 emergen figuras antropomorfas que pueden ser deidades relacionadas con la fertilidad, como ocurre en las barras ceremoniales serpentiformes, en las que aparecen en las fauces el dios G solar; el dios B de la lluvia; el dios D, Itzam Na, y tal vez el dios K, asociado con la vegetación y la sangre.[94]

Como veremos después, en Copán se encuentra el mayor número de representaciones del monstruo celeste bicéfalo ligadas a los gobernantes, además de las obras que hemos mencionado aquí; por lo tanto, Copán destaca por el énfasis en la representación plástica de la energía sagrada del cielo, lo que concuerda con el hecho de que parece haber sido uno de los sitios donde más se cultivó la astronomía; incluso hay una obra, el altar Q, que se ha interpretado como la conmemoración de un congreso astronómico mesoamericano, en 776 d.C., según una de las fechas del monumento.

Pero el monstruo bicípite se representa plásticamente en varios otros sitios de la región central, e incluso en la región septentrional del área maya, o sea que, por lo menos en el periodo Clásico el símbolo fue común a estas dos regiones, y

[94] A estas esculturas de Copán se las ha llamado altares, pero en realidad se desconoce su función. Maudslay ha sugerido que pudieron haber servido para quemar copal sobre el cuerpo arqueado de la serpiente. Stromsvik piensa que tenían la función de contener fechas de *hotún* y de *katún,* como las estelas. Proskouriakoff, por su parte, cree que los altares G son posteriores a las estelas y que no son altares en el sentido usual de la palabra. Robicsek, finalmente, sugiere que no son obras aisladas, sino que pudieron haber formado parte de estructuras mayores (Robicsek, *Copán,* p. 82).

como parece proceder de la región sur, podemos sugerir que fue común a toda el área maya, aunque no hayamos encontrado representaciones clásicas ni posclásicas en la porción sur.

En la región septentrional hay varias imágenes de serpientes bicípites, las cuales, como las anteriormente mencionadas, no han sido relacionadas con el monstruo celeste, pero que, a nuestro parecer, son también representaciones suyas, por el carácter bicéfalo y los símbolos asociados a ellas. Es decir, su significación religiosa parece ser la misma, aunque estilísticamente sean distintas a las del área central.

En Uxmal, en el friso del edificio este del cuadrángulo de las Monjas, aparecen unos trapecios formados por ocho serpientes de dos cabezas, cuyos cuerpos son barras rígidas (Fig. 23); las cabezas tienen las fauces abiertas, colmillos, ojo grande y hueco, fauce superior alargada hacia arriba y terminada en una voluta. O sea que, con diferencias en la realización plástica, encontramos los mismos elementos que en las otras cabezas de los reptiles bicéfalos. Estos trapecios de serpientes se encuentran sobre una "celosía" formada por bandas cruzadas; como estas bandas simbolizan el cielo en diversos contextos y sitios mayas, es posible que aquí la llamada celosía esté también significando el cielo.

En el edificio norte del mismo cuadrángulo, sobre chozas, lo que alude a su carácter celeste, hay tres tipos de serpientes bicípites colocadas horizontalmente una sobre otra (Fig. 24). La primera es emplumada; la segunda tiene el cuerpo formado por rombos, separados por dos barras verticales; la tercera es de cuerpo ondulante realista, con dibujo de rombos. Las cabezas de todas ellas son muy parecidas: tienen el labio superior en forma de voluta y ceja flamígera. Los rombos, que son muy frecuentes en las barras ceremoniales,[95] están aludiendo a un tipo especial de serpiente, además de ser, quizá, símbolos de la serpiente en cuanto tal, como ocurre en varias religiones. Hay otras representaciones de ofidios con diseño de rombos, por ejemplo, en Acasaguastlán, Guatemala, se halló una figurilla femenina sentada que sostiene en sus manos una serpiente, cuyo cuerpo está decorado con rombos. Este diseño

[95] *Vid*. Tercera Parte, Cap. IX.

es el que lleva en el dorso la *Crotalus durissus terrificus, tzabcan* en maya yucateco, también llamada *ahau can* (*ahau* significa en todas las lenguas mayanses "señor" o "jefe"); ésta es la serpiente de cascabel que habita en las regiones tropicales del sur de México, precisamente en el área maya, y fue, como se muestra en las representaciones mencionadas, y como veremos después, la serpiente sagrada por excelencia (ver Apéndice). Así la *tzabcan*, enriquecida con los atributos del lagarto, del ave y del venado, y convertida en un ser bicéfalo, fue la que representó en el mundo maya los poderes generadores del cielo.

Además de estas serpientes, también podemos considerar como serpientes bicéfalas las que se extienden a lo largo de las cornisas de los edificios poniente, norte y oriente del Cuadrángulo de las Monjas y del Gobernador de Uxmal, cuyo cuerpo es una franja que divide la cornisa en dos partes; las cabezas que rematan estos cuerpos en las esquinas son muy semejantes a las de los trapecios del edificio este. A veces, como ocurre en el Gobernador, el cuerpo de la serpiente se representa como una especie de cadena.

Hemos visto cómo hubo entre los mayas prehispánicos por lo menos dos formas de representar al monstruo celeste bicéfalo: como un dragón y como una serpiente fantástica, encontrándose variantes en cada una de estas formas, de acuerdo con los estilos artísticos de las distintas regiones del área maya. Pero todas estas formas y variantes concuerdan en que llevan parecidos símbolos celestes y acuáticos, y, además, las cabezas de los diferentes seres bicéfalos presentan los mismos elementos que las cabezas convencionalizadas de serpientes en toda el área maya. Así, consideramos que todas tienen semejante significado, y que el monstruo bicéfalo es una serpiente con atributos de otros animales.

Por su relación con los astros y su posición en las representaciones de los códices, así como por las plumas en las imágenes en piedra y en estuco, y el signo de bandas cruzadas, la serpiente bicípite simboliza, sin duda, el cielo; pero tanto en

los códices como en las esculturas siempre aparece asociada con agua, por lo que más que representar el cielo como tal, el monstruo bicéfalo parece significar la fertilidad procedente del cielo, la lluvia, o la energía fecundante de ésta.

Se ha dicho que posiblemente las dos cabezas simbolicen "las fuerzas celestes de las estaciones lluviosa y seca en continua batalla. Ambas deben ser invocadas, ambas pueden ser destructivas y son temidas".[96] Según esta interpretación, la serpiente bicípite encarnaría una lucha de contrarios en relación con la fertilidad procedente del cielo. Pero podría tratarse no sólo de esos contrarios (sequía y lluvia), sino de la dualidad que a nivel universal está encarnada en la serpiente; dualidad de todos los grandes contrarios cósmicos, cuya pugna o interacción es el motor que hace posible la vida. Este concepto de unidad de contrarios no fue ajeno al pensamiento mesoamericano en general, pues lo encontramos expresado en varias ideas religiosas, entre las que destaca la de la dualidad masculino-femenina de la deidad suprema náhuatl Ometéotl y de las deidades creadoras Quetzalcóatl-Quilaztli (nahuas) y Zaqui-Nimá-Tziís, "Gran pizote blanco", diosa madre vieja, y Nim Ac, "Gran Cerdo montés" (quichés); la de la pugna de Quetzalcóatl y Tezcatlipoca en el proceso de creación del mundo del mito cosmogónico náhuatl; la de la dualidad hombre-naturaleza entre los mayas antiguos y modernos, y, en fin, la de la armonía cielo-tierra, vida-muerte, bien-mal que en el mundo maya encarna precisamente la serpiente, representando a ambos contrarios.

Por otra parte, el monstruo bicéfalo pudiera estar simbolizando una idea de infinito, de origen que no se desenvuelve hacia ningún fin; de origen a ambos lados de la línea del tiempo, el cual para los mayas era eterno, en tanto que se concebía como una sucesión sin fin de ciclos. No sabemos si pensaban al cosmos limitado o ilimitado, pero si el tiempo era para ellos ilimitado, y no es algo aparte del espacio, sino el movimiento de los seres espaciales, estos seres deben estar en constante generación, en continuo emerger de las fauces-origen

[96] Robicsek, *Copan,* p. 109.

del gran monstruo, que representa el principio vital del cosmos.

El ave-serpiente

Pero el poder fecundante del cielo no sólo se representó como un monstruo bicéfalo reptilino, sino también como un ser ave-serpiente. Las cualidades unidas de estos dos animales constituyeron en el mundo mesoamericano el que tal vez fue el símbolo religioso por excelencia, pues parece haber representado, además del principio vital cósmico, la fertilidad del cielo, la lluvia, que para pueblos agricultores es la base de la subsistencia.

Entre las primeras representaciones de este símbolo en el área maya están las del estilo de Izapa, que hemos ya mencionado; y en el arte plástico maya de los periodos Clásico y Posclásico destacan tres variantes principales: la *serpiente-pájaro,* la *serpiente emplumada* y el *hombre-pájaro-serpiente,* que integra al ser humano en esta imagen del poder fecundante de la naturaleza, y que llegó a constituir una deidad concreta del mundo mesoamericano posclásico: Quetzalcóatl-Kukulcán.

Serpiente-pájaro

La representación llamada "serpiente-pájaro" por Maudslay consiste en un pájaro que tiene sobre el ala la cabeza estilizada de la serpiente. Por ello, aunque Morley identificó a este ser como ave Moan (pájaro fantástico), y Thompson como búho, llamándole también Moan, nos parece más acertada la denominación de Maudslay. Spinden, por su parte, dice que se trata de una variante de la serpiente emplumada, lo cual, si atendemos a su significación religiosa simbólica, parece verosímil.[97] Como ejemplos de serpiente-pájaro, pertenecientes al Clásico tardío, podemos destacar los siguientes:

[97] Robicsek, *Copán,* p. 84-85; Maudslay, *op. cit.,* Vol. I, p. 63; Thompson, *Maya Hieroglyphic...,* p. 129; Spinden *op. cit.,* p. 60.

Sobre la serpiente emplumada bicéfala del dintel 3 del Templo IV de Tikal aparece, de frente, la cara de un pájaro, con orejeras y tocado (Fig. 25); en éste hay una mascarita, volutas y elementos flamígeros. Bajo la cara del ave se ven unas garras, y a los lados, una especie de alas, que se inician con unas mandíbulas de serpiente que llevan huesos; sobre ellas se encuentran unas bandas cruzadas celestes; encima resaltan pequeñas plumas, y las alas rematan al final con grandes penachos de plumas.

Otro ejemplo es el de la estela H de Copán (fig. 26): en el tocado del personaje se representa un pájaro de frente; sobre las alas, verticalmente, aparecen las cabezas de serpiente de abajo hacia arriba. Aquí, como en el dintel 3 del Templo IV de Tikal, largos huesos salen de las cabezas de la serpiente. Este elemento se halla en todas las representaciones de la serpiente-pájaro y en muchas del monstruo bicéfalo; alude, tal vez, al origen ctónico de la serpiente; es decir, al hecho de que el ofidio, por naturaleza, es habitante de las cavernas, asociadas con el inframundo.

En Palenque, el motivo serpiente-pájaro se esculpió en los tableros de los Templos de la Cruz y de la Cruz foliada, así como en la lápida de la tumba del Templo de las Inscripciones. Ahí se ve al pájaro de perfil, y la cabeza de la serpiente aparece sobre la parte superior del ala, en posición invertida. Las cabezas de los pájaros son las de alguno de los dioses narigudos, derivadas de los rasgos de la serpiente (Figs. 15, 19 y 27).

En la Casa E del Palacio de Palenque, la serpiente-pájaro se representa como la cabeza de un ave sobre una banda astral, que es el cuerpo del dragón bicéfalo, y en la estela 32 de Naranjo, la cabeza del pájaro remata una banda astral. Estas representaciones, así como la del dintel 3 del Templo IV de Tikal, muestran la estrecha relación de la serpiente-pájaro con el monstruo bicéfalo, siendo ambos, al parecer, aspectos de la serpiente-cielo.

El símbolo serpiente-pájaro se encuentra también en las siguientes obras: la estela D y el altar B de Quiriguá; la estela 5 de Piedras Negras; el dintel 4 de Yaxchilán; pintado sobre

un vaso que Gordon encontró en Yaxhá, en *Dresde,* 10a y cuatro veces en el *Códice Madrid.*[98]

Con esta representación del ave-serpiente se podrían quizá relacionar las de los tocados de personajes representados en las estelas y dinteles clásicos, donde se combinan también características del pájaro y la serpiente; por ejemplo, la estela 9 de Uaxactúan (327 d.C.) y los dinteles 2, 5 y 9 de Yaxchilán. En el 2, tanto el personaje principal como el secundario llevan tocados iguales: una especie de cesta con el dios del Sol al frente; sobre ella hay un rostro también del dios solar, que emerge de una serpiente, sobre cuyo cuerpo hay una especie de búho con penacho de plumas. La cabeza de la serpiente es muy estilizada, a base de líneas suaves y ondulantes, semejando hojas de planta; se trata de la clásica estilización de la serpiente entre los mayas: fauces abiertas, con la superior alargada hacia arriba en volutas y ganchos; colmillos; ojos ahuecados; escama supraocular levantada. En el dintel 5, la serpiente en el tocado es muy semejante a la del 2, salvo que lleva dos largas plumas en el hocico; y en el dintel 9 hay también serpientes estilizadas en los tocados de los personajes, con las fauces abiertas, ganchos, volutas y plumas.

Serpiente emplumada

Otra forma de representar al ave-serpiente, la más común y difundida, es la serpiente emplumada no bicéfala (el monstruo bicéfalo es a veces una serpiente emplumada, como hemos señalado arriba) que aparece desde el periodo Protoclásico en la región sur del área maya, lo cual nos muestra que se trata de una idea mesoamericana muy antigua de combinar las características del ave y de la serpiente para expresar el concepto del principio vital celeste.

Un ejemplo notable del periodo Clásico es el altar 0 de Copán (Fig. 28), que tiene la forma de una serpiente con cabeza estilizada, igual a la de los monstruos bicípites, cuerpo cubierto de escamas, sobre las que hay círculos acuáticos;

[98] Robicsek, *Copán,* p. 84-86. Thompson, *Maya Hieroglyphic...,* p. 129.

cola enroscada hacia arriba, y una cresta de plumas desde el arranque de la cabeza hasta la punta de la cola. La cabeza tiene tres largas plumas bajo la mandíbula inferior que corresponden a la llamada "barba flamígera" en otras representaciones. En el anverso, este altar representa al dragón bicéfalo, lo que nos muestra que las dos imágenes pudieran simbolizar el mismo concepto religioso.

También de Copán es la serpiente erecta que se encuentra en el museo Peabody: de sus fauces, ligeramente abiertas, sale una voluta hacia atrás, enroscada hacia abajo, y de ella cuelgan largas plumas; otras plumas caen desde el ojo.

En el Altiplano central, la serpiente emplumada, que encontramos ya representada desde el periodo Clásico (por ejemplo, en Teotihuacán), constituyó la deidad llamada Quetzalcóatl que, identificada con el dios Ehécatl, tuvo la significación también de viento, y que, asociándose en el Posclásico con un personaje histórico llamado Ce Ácatl Topiltzin, adquirió un simbolismo aún más complejo. No pretendemos, por supuesto, hacer aquí ninguna descripción, y menos un análisis, de esta deidad; sin embargo, debemos señalar que sus símbolos aparecen también en el área maya desde el periodo Clásico, y que, con la llegada de grupos del Altiplano central tanto a Yucatán como a Guatemala en los inicios del Posclásico, el culto a Quetzalcóatl se integró a la religión maya en las figuras de Kukulcán en Yucatán y Gucumatz en Guatemala, que seguramente vinieron a fundirse con el antiguo concepto de serpiente emplumada, que ya era central en el pensamiento maya, tal vez desde los inicios del periodo Clásico.[99]

Así, las serpientes emplumadas que decoran los edificios del Chichén Itzá posclásico, tanto pudieran representar a Kukulcán como al poder engendrador del cielo del pensamiento maya, y algo semejante ocurriría con el dios creador Gucumatz del *Popol Vuh,* que habíamos considerado como una influencia del Altiplano central en la mitología quiché, pero que a la luz del análisis de obras plásticas mayas desde el Clásico

[99] *Vid* De la Garza, "Quetzalcóatl-Dios en la religión maya".

temprano, y aun de las premayas del Protoclásico, se muestra como un concepto religioso autóctono.

De la presencia de Quetzalcóatl en el periodo Clásico en el área maya podemos citar, por ejemplo, el altar zoomorfo de la estela N de Copán, donde está grabado, en la superficie, un caracol cortado, símbolo del viento, que identifica al dios en el Altiplano central. Y del periodo Posclásico hay, por supuesto, múltiples representaciones de esta deidad. En el edificio poniente de Las Monjas en Uxmal aparecen grandes serpientes emplumadas entrelazadas, cuyas cabezas y crótalos (lo que muestra que se trata de la serpiente *Crotalus*) se adornan con borlas y penachos de plumas; tienen las fauces entreabiertas y de ellas surgen rostros humanos. Su estilo se acerca más al del Altiplano central que al maya, según Foncerrada, y detrás de las fauces superiores aparece el jeroglífico de Chalchihuite pintado de azul; de las comisuras cuelga una banda doble, quizá los colmillos o la lengua bífida. Al parecer, el penacho de plumas que corona la cabeza sigue el diseño semicircular del ojo, rematándolo como una peineta. Este adorno es uno de los más característicos de las representaciones de Kukulcán. Tozzer considera que las serpientes con penacho sobre los ojos representan a la Xiuhcóatl, serpiente celeste de los nahuas.[100] En estas obras vemos, por tanto, elementos del Quetzalcóatl del Altiplano, que se integran a los mayas tradicionales.

En Chichén Itzá encontramos que abundan las imágenes de la serpiente emplumada que representa a Kukulcán, ya que el culto a este dios parece haber sido el principal en dicho centro ceremonial durante el Posclásico (Fig. 29). Aparece en forma de columna en las entradas de los templos del Castillo, de los Guerreros y de los Jaguares; la cabeza constituye la base, el cuerpo el fuste y el crótalo el capitel, que remata con un penacho de plumas (Fig. 30). Estas serpientes-columnas tienen las fauces abiertas, las lenguas extendidas sobre el piso, dientes cortos y redondeados; la mandíbula superior no se alarga, como en las serpientes clásicas mayas; se puede decir que son menos estilizadas que éstas, pero no llegan a ser rea-

[100] Foncerrada, *La escultura...*, p. 139-141.

listas. Es clara la diferencia estilística entre unas y otras; sin embargo, presentan el colmillo enrollado en la comisura de la boca y la escama supraocular muy marcada y adornada, así como el ojo ahuecado, características que se cuentan entre las más importantes de las serpientes clásicas. Tanto las cabezas como los cuerpos están cubiertos de plumas.

Las del Templo de los Guerreros tienen la peculiaridad de portar cuernos; quizá representen un tipo de serpiente *Cerastis* o cornuda ya desaparecida en la región.[101]

En el arranque de las alfardas de la escalinata norte del Castillo hay enormes cabezas serpentinas, semejantes a las de las columnas, sólo que aquí el cuerpo está representado por la alfarda. Y en las plataformas de Venus y de Águilas y Jaguares, así como en los Templos de los Guerreros y de los Jaguares hay cabezas emplumadas de serpientes del mismo estilo, pero proyectándose de un cuadrángulo que remata las alfardas en la parte superior. Estas cabezas no tienen la lengua hacia afuera, como las de las columnas y las del Castillo.

Todas estas obras son esculturas de bulto redondo, pero también hay serpientes en relieve, por ejemplo, en el Templo de los Jaguares, rodeando la base del edificio y con las cabezas en las esquinas, de manera semejante a las serpientes de las cornisas de Uxmal. En el friso de este templo hay serpientes entrelazadas (motivo *guilloche*) y serpiente emplumada formando una greca. Se encuentra también en el dintel de la entrada al templo y sobre los frescos del mismo.

En el templo adosado, que se ubica bajo el anterior, hay largas serpientes emplumadas dividiendo los relieves (que tal vez aluden a un rito agrícola), en zonas o paneles.

A lo largo de la banqueta del Juego de Pelota (donde se representa un rito de decapitación de un jugador-guerrero) se extiende el cuerpo redondeado de otra serpiente emplumada, cuya cabeza corona la esquina, como las que rodean el Templo de los Jaguares. Y en los anillos de los marcadores

[101] Los "cuernos" de las serpientes son escamas supraoculares muy grandes y levantadas. Hay algunas especies de *Crotalus* que las tienen, como la que habita en el desierto de Altar, Sonora, llamada *Crotalus cerastis* (*Vid* Alvarez del Toro, *Los reptiles*. . .).

del Juego de Pelota hay dos serpientes emplumadas formando un *guilloche*.

Asimismo, en los discos de oro repujado de Chichén Itzá aparece la serpiente *Crotalus*. En el H hay una escena de sacrificio, y en lo alto se ve una serpiente con caracoles cortados en el dorso, símbolo de Quetzalcóatl. De sus fauces abiertas hacia abajo cae un guerrero (Fig. 31). En el disco F también aparece esta serpiente sobre una escena de guerreros, pero no emerge nada de su boca (Fig. 32).

Hombre-pájaro-serpiente

Otra imagen del ave-serpiente en Chichén Itzá es el llamado "Hombre-pájaro-serpiente", que se representa en el Templo de Venus, las alfardas del edificio norte del Juego de Pelota (Fig. 41), la columnata que está al pie del Templo de los Guerreros, y los muros de éste (fig. 33). En bajorrelieve, se esculpe el cuerpo de un pájaro con garras, visto de frente; en el centro se ve una cabeza de serpiente (que en el Templo de los Guerreros es de bulto redondo, bastante naturalista), con la lengua bífida colgando, las fauces abiertas y, entre ellas, un rostro humano. Al parecer, también representa a Quetzalcóatl, pero en su aspecto humanizado (el gran sacerdote Kukulcán que, según la tradición, llegó a Chichén Itzá alrededor del año 1000 d.C.).

Así, el concepto de ave-serpiente, que fue común a los nahuas y los mayas prehispánicos, parece haberse manifestado entre estos últimos en varias imágenes plásticas, pero que sintetizan, todas ellas, el simbolismo del ave y el de la serpiente, para expresar (al igual que el monstruo bicéfalo) la fertilidad celeste, ya que la serpiente es fuerza vital, falo engendrador, en tanto que las plumas son agua, lo cual se corrobora en el hecho de que a veces aparecen como círculos o chalchihuites, cuentas de jade, que en varios grupos mesoamericanos simbolizan agua.

En las fuentes escritas coloniales hay algunas referencias

a la asociación de la serpiente emplumada con el agua, lo cual nos corrobora la interpretación iconográfica. El Gucumatz del *Popol Vuh* está en el agua y *es* agua, como hemos señalado en el Capítulo IV. Se habla también de serpientes emplumadas que vivían en lagunas, por ejemplo, los antiguos cakchiqueles mencionan en sus anales a una serpiente voladora que se sumergía en la laguna y que era, nada menos, el ancestro principal del linaje cakchiquel, Gagavitz (tal vez está, por ello, relacionado con Gucumatz).[102] Y Ciudad Real, refiriéndose a Nicaragua, asienta:

> Dicen los indios viejos que aquel mal país atrás referido, que es una piedra requemada que parece escoria de hierro, se hizo de la reventazón del volcán [de San Miguel] y que toda aquella piedra y otra mucha salió dél, y con esto fingen que a vueltas de la piedra salió también una gran sierpe, la cual se fue volando y se metió en la laguna.[103]

Entre los mayas contemporáneos hay vestigios de la creencia en la serpiente emplumada. Los tzotziles hablan de Mukta Ch'on, serpiente cubierta de plumas, asociada con Venus,[104] y en su carnaval aparecen dos personajes llamados K'uk'u' chonetik, "Serpientes emplumadas".[105] Thompson, aunque niega que haya pervivido esta creencia, recoge un dato en Socotz (Honduras) acerca de que existía una serpiente emplumada que devoraba a la gente,[106] lo cual puede aludir a los sacrificios humanos practicados en la época prehispánica. Y, como veremos más adelante, los chortís creen en enormes serpientes productoras de lluvia y habitantes de los lagos, que a veces aparecen emplumadas.

En otros grupos actuales, fuera del mundo maya, encontramos también reminiscencias de la asociación de la serpiente emplumada con agua: Armillas dice que en Guerrero persisten leyendas que se refieren a serpientes voladoras y serpientes aladas que se sumergen en las lagunas. Asegura, asimismo,

[102] *Anales de los cakchiqueles, op. cit.,* 119.
[103] Ciudad Real, *Tratado...*, Vol. I, p. 205.
[104] Holland, *Medicina...*, p. 77.
[105] Laughlin, "El símbolo de la flor...", p. 134.
[106] Thompson, *Ethnology of the Mayas...*, p. 108.

que en el norte de Puebla llaman a un aguacero "un quetzalcóatl".[107] Y entre los triques de Oaxaca se habla de una "Culebra del trueno", que causa el rayo y vive en una laguna; se concibe como una serpiente con pelo largo y plumas en el dorso; en una leyenda se dice que regaló a un hombre una pluma de su espalda, con todos los colores, para que la vendiera.[108]

Finalmente, con el afán de comprender el significado de este importante símbolo religioso y basándonos en los símbolos universales de trascendencia, podríamos decir que la serpiente entre los mayas, que por naturaleza es un animal de las profundidades de la tierra, adquiere una cualidad celeste, trascendiendo el ámbito ctónico, al integrarse con el ave, cuyo ámbito es el cielo, y llevando así a las alturas el poder generador de la tierra, que se tornará en potencia fecundante para la propia tierra, encarnado en la lluvia, sin la cual ella no puede producir la vida.

La serpiente astral

Además del carácter astral de la serpiente, manifiesto en el cuerpo del monstruo bicéfalo, hay otras expresiones del vínculo de la serpiente con los astros que, como hemos señalado, también se relacionan con la serpiente emplumada.

La serpiente y Venus

Según parece, el símbolo de Venus deriva de una mandíbula de serpiente.[109] Tanto las fuentes escritas coloniales, como las ideas de los grupos mayanses de hoy, nos confirman esa

107 Armillas, "La serpiente...", p. 175.
108 Hollenbach, *op. cit.*, p. 438.
109 Gordon, *op. cit.*

asociación de la estrella del alba con la serpiente. Los quichés consideraban que Venus tenía la forma de una gran serpiente y era la precursora del Sol; la llamaban Icoquih, la "que lleva al Sol sobre su espalda"; también la denominaban Noh Ek, "Gran estrella".[110] Juan de León dice que la gran serpiente que transportaba al Sol en el pensamiento quiché era Gucumatz, la serpiente emplumada,[111] lo cual concuerda con el hecho de que entre los nahuas prehispánicos Quetzalcóatl es Tlahuizcalpantecuhtli, la estrella Venus.

No hemos encontrado otras referencias que confirmen esta creencia de los antiguos quichés, pero entre los tzotziles actuales de Larraínzar (muy cercanos en diversos aspectos a los grupos de Guatemala) sobrevive una leyenda según la cual en la mañana el Sol aparece precedido por la estrella Venus, que es una gran serpiente llamada Mukta Ch'on.[112] Esta serpiente está revestida de plumas y se dice que era adorada como un dios en la antigüedad. Es muy temida y debía ser venerada con rezos, cuando se la encontraba accidentalmente en la montaña. Si era atacada, enviaba a otras serpientes para que a su vez atacaran al agresor. Por eso los tzotziles siguen considerando sagradas a las serpientes y tratan de no dañarlas.[113]

La serpiente y el Sol

La serpiente se vincula, además, con el Sol, como lo expresan algunas representaciones plásticas de los periodos Clásico y Posclásico. En una vasija policroma del Clásico tardío[114] se representa una escena en la que hay un rostro del dios solar, con unas flores sobre la cabeza; alrededor de ellas

110 Goetz y Morley, *Popol Vuh,* p. 57 n. y Tozzer, *Landa's Relación...*, p. 133 n. Aquí la serpiente hace las funciones de la barca de Ra en Egipto, y no las de Apofis, la serpiente enemiga del Sol (*Vid* Introd. a la Segunda Parte).

111 Juan de León, *Mundo quiché.*

112 Holland, *Medicina...*, p. 77.

113 *Ibidem,* p. 93-94.

114 Col. de Enrique Cámara, Mérida, en Lothrop *et. al., Pre-Columbian Art,* Lam. LXXX.

se enrosca una serpiente naturalista, cuya cabeza cae sobre la frente de perfil del dios. Sentados a ambos lados del rostro aparecen dos venados (animal muy relacionado con el Sol, como hemos visto en la Primera Parte).

En el mascarón del dios solar, motivo principal del tablero del templo del Sol en Palenque (Fig. 17), así como en las urnas que representan a la misma deidad procedentes de esa ciudad (Fig. 34), y en una de Chimuxan, Alta Verapaz,[115] vemos un elemento serpentino que rodea los ojos del dios y forma una especie de 8 sobre la frente. Asimismo, de las comisuras de la boca de esa deidad, en casi todas sus representaciones, incluyendo las de los códices, sale un elemento como banda que cuelga y que a veces es doble. Pero la banda que rodea los ojos del dios solar aparece también en deidades no solares y en otro tipo de figuras, por ejemplo, en un "atlante" del templo de los Guerreros en Chichén Itzá (Fig. 35); aquí se trata de dos serpientes que circundan los ojos, encontrándose las cabezas en la frente; una de las serpientes es *Crotalus*, pues el cascabel se ve a un lado de la frente; otras dos serpientes, o una bicéfala, forman con su cuerpo enrollado la boca del personaje. Esta imagen se parece a algunas de las representaciones del Tláloc nahua, dios de la lluvia, cuyo rostro está formado por las circunvoluciones de una serpiente bicéfala. (Por esta escultura sabemos que la anteojera característica de la deidad de la lluvia entre los nahuas es una serpiente). Y al hacer la descripción del ídolo de Tláloc en Tenochtitlán, dice Durán:

> La estatua del qual era de piedra labrada de una efigie de un espantable monstruo la cara muy fea a manera de sierpe con unos colmillos muy grandes muy encendida y colorada a manera de un encendido fuego, en lo qual denotaban el fuego de los rayos y relámpagos que del cielo hechava...[116]

Así, encontramos asociados a los dioses del Sol (maya) y de la lluvia (náhuatl) por este elemento serpentino que rodea sus ojos; a nuestra manera de ver, esta asociación se explica

[115] Robicsek, *A Study...*, p. 142.
[116] Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 135.

porque ambas deidades se relacionan con la fertilidad que la serpiente simboliza, al parecer en las dos culturas.

En cuanto a los elementos que cuelgan de la comisura de la boca del dios solar maya, o representan la lengua bífida de la serpiente, o el cuerpo de la misma, ya que en la Tribuna de los espectadores de Copán se levanta la escultura de una figura antropomorfa con una rodilla doblada, una antorcha en la mano que lleva el signo *Ik,* viento, y un rostro con rasgos simiescos (por lo que pudiera representar a Xaman Ek, la estrella guía de los mercaderes y los viajeros, asociada con el mono); una serpiente se enrosca en su cuerpo y otra pequeña sale de la comisura de su boca, en forma muy semejante al elemento que cuelga de la boca del dios solar palencano (Fig. 36). Así, pudiera ser que la serpiente surgiendo de la boca identificara a las deidades astrales por simbolizar el cielo, aunque este elemento aparece también en otros dioses asociados con la fertilidad, el dios B y el dios K, y puede relacionarse, asimismo, con el colmillo curvo que sale de las comisuras de las fauces de las serpientes fantásticas clásicas, por lo que entonces sería más bien una característica distintiva de las deidades ligadas con la fertilidad.

Otra relación del Sol con la serpiente está en los códices mayas, donde un signo solar aparece entre las fauces de una serpiente erecta, pero como, según nuestra interpretación, este ofidio es la serpiente-tierra, la imagen será analizada en el capítulo siguiente.

La serpiente y las Pléyades

También hallamos que la constelación de las Pléyades o Cabrillas está asociada con el reptil, como entre los pueblos amazónicos;[117] sólo que entre los mayas no es perseguida por una serpiente que busca destruirla, sino que recibe el nombre del cascabel de la *Crotalus:* Tzab. Las Pléyades son siete estrellas muy juntas, que forman parte de la constelación del Perro, constituyendo el ojo.[118]

[117] *Vid* Introd. a la Segunda Parte.
[118] Tozzer, *Landa's Relación...*, p. 133.

En el *Chilam Balam de Chumayel* se menciona a un Itzam Tzab, que quizá sea otro nombre para la constelación, ya que Itzam Na era el nombre de la deidad celeste.[119]

Todo lo anterior nos muestra que la serpiente, en tanto que ser celeste o símbolo del cielo, estuvo relacionada también con los astros: las Pléyades, la estrella guía de los mercaderes y, sobre todo, con Venus y el Sol. Venus parece haber sido una manifestación estelar de la serpiente emplumada, cuya misión es preceder y transportar al Sol, y el propio Sol se liga con la serpiente tal vez por constituir, con el agua, la fuerza que fertiliza a la tierra.

La serpiente-cielo: Itzam Ná y Chicchán

De acuerdo con todo lo señalado en este capítulo, podemos resumir diciendo que los dragones bicéfalos, las serpientes de dos cabezas, las serpientes-pájaros y las serpientes emplumadas que, por sus características formales, pueden ser clasificadas en distintos grupos, son variantes plásticas de la serpiente celeste, símbolo de la fertilidad o principio engendrador del cielo; es decir que, desde la perspectiva de su significación religiosa, estas diversas formas parecen simbolizar lo mismo.

Ahora bien, ¿fue la serpiente-cielo una deidad que recibió un nombre y un culto concretos? Y si es así, ¿cual fue su nombre?

Eric Thompson ha identificado acertadamente al monstruo celeste con el dios D de los códices, al que Schellhas, de acuerdo con J. Walter Fewkes, asocia con el Itzam Na que mencionan las fuentes escritas. Según éstas, Itzam Na es un dios celeste, pero relacionado con el agua, es "el que recibe

[119] *Vid* Tozzer, *Landa's Relación...*, p. 133 n.

y posee la gracia, o rocío, o sustancia del cielo",[120] que aparece como dios creador,[121] como dios supremo, hijo del dios uno llamado Hunab Ku.[122]

El dios D aparece en los códices y en las artes plásticas como un anciano con ojo grande, redondo o cuadrado, con ángulos redondeados (característica de las deidades de origen serpentino, según Thompson), que lleva una curva debajo; una gran nariz roma, boca desdentada o con un solo diente. Las fuentes escritas mencionan varios nombres que incluyen el de Itzam Na, lo cual sugiere diversos aspectos del dios: Itzam Na Kauil, "Itzam Na de la buena cosecha", Itzam Na Tul, "Itzam Na Conejo", asociado con las lluvias en un aspecto malo; Itzam Na Kinich Ahau, "Itzam Na Señor Rostro del Sol"; Itzam Na Kabul, "Itzam Na Productor con sus manos", quizá el aspecto de dios creador. Afirma Thompson que el dios moraba en el cielo y enviaba la lluvia duplicando la labor de los Chaaques, dioses de la lluvia. Dice que Itzam Na era el dios de los nobles, mientras que Chaac lo era de los campesinos, y se basa para afirmar esto en que Itzam Na está ausente de los actuales ritos campesinos, mientras que Chaac está presente.[123]

El autor citado identifica a Itzam Na con los monstruos celestes apoyándose en una traducción de Itzam como "iguana" que aparece en el *Diccionario de Viena,* y afirma que los Itzam Naes son cuatro, ya que en el *Ritual de los Bacabes* se nombran mencionando su color y orientación.[124] El término *na* lo traduce como "casa" y así afirma que Itzam Na significa "Casa de iguanas", derivando de ahí la idea de que los mayas concebían al mundo como una casa formada con los cuerpos de cuatro iguanas que serían, así, celestes y terrestres a la vez. Por lo tanto, el monstruo de la tierra sería también una iguana. Y del hecho de que el monstruo celeste es bicéfalo, dice:

120 Lizana, *Historia...*, p. 4.

121 Las Casas, *Apologética...*, Cap. 123.

122 López Cogolludo, *op. cit.*, Vol. II, p. 249; *Vid* Thompson, *Historia...*, p. 259-260, y Schellhas, *Representation of Deities...*

123 Thompson, *Historia,* p. 261.

124 *Ibidem,* p. 263.

Yo supongo que se debe a que vemos, por decirlo así, el plano de una sección de la "casa" de Itzam formando cada pared y la bóveda celeste. Las colas juntándose en el cenit, se eliminan para producir un ser bicéfalo.[125]

Igualmente, Thompson dice que son "Casa de iguanas" los templos del estilo Chenes, cuyas fachadas tienen un gran mascarón con la puerta como boca. Otros han interpretado estas fachadas como un mascarón de Chaac, el dios de la lluvia. Hablaremos de ellas más adelante.

Thompson ha advertido la estrecha relación que existe entre el monstruo celeste e Itzam Na, el dios D, y, al parecer, Itzam Na fue en verdad una antropomorfización de dicho monstruo; sólo que ni este ser es iguana, ni el nombre admite ser traducido como "casa de iguanas", pues se refiere expresamente al monstruo celeste, por lo que su traducción sería "El dragón". *Itzam* significa "mago del agua, el que tiene poderes ocultos en el agua", y se llama así a las iguanas porque el dios tiene aspecto de reptil, y no a la inversa, como supone Thompson.[126] Además, precisamente el monstruo celeste simboliza el poder sagrado del agua, lo que confirma la identificación.

Por otra parte, hay una deidad serpentina que parece ser otro aspecto del monstruo celeste: Chicchan, "Serpiente mordedora", que es también la deificación de la serpiente *Crotalus durissus terrificus. Chicchan* es un día del calendario adivinatorio Tzolkín, que corresponde al día *Coatl,* "Serpiente", del calendario náhuatl. Su glifo en los códices es el T 726 y en los monumentos el T 764, la cara de una serpiente fantástica que lleva en la sien un signo constituido por un semicírculo sombreado (a veces con líneas cruzadas), con un borde de cuadretes o cuentas cuadrangulares oscuras, llamado *cross-hatch* (hachurado) por Seler y Thompson. Este signo representa a la serpiente, ya que aparece como el diseño del cuerpo de los ofidios en varias imágenes de los códices (por ejemplo en *Madrid,* 30a y 52b). La variante simbólica tiene dos mar-

[125] *Ibidem,* p. 265.
[126] *Ibidem,* p. 387. Ramón Arzápalo, comunicación personal. *Diccionario Maya Cordemex.*

cas diagonales, elemento principal del afijo *Yax* (azul o verde, nuevo, fuerte).

Chicchan es, asimismo, el dios del número 9, cuyo glifo es el T 1003: el rostro de un joven con manchas de jaguar en torno a la boca, y a veces bigotes y barbas de jaguar, que lleva también en la sien el signo serpentino hachurado, y en la frente el afijo *Yax,* forma simbólica del día *Chicchan.* Herman Beyer fue el primero en identificar al dios del número 9 como Chicchan, que corresponde al dios H de Schellhas. Señala que las cabezas del 9 y del 19 llevan frecuentemente el signo *Yax* en el tocado, que también se encuentra en el glifo del dios H. Éste se representa como un hombre joven con el signo serpentino en la sien (*Dresde,* 3, 6a2, 11a2 y 12b2).

La cabeza del número 9 en las Series Iniciales no lleva la mancha serpentina en la sien, pero en los numerales de cuerpo entero hay un elemento que emerge cerca de la oreja y se extiende hasta la mandíbula, el cual es, ciertamente, la mandíbula inferior de la serpiente. Esto corrobora la identificación.[127]

Chicchan es, al parecer, la serpiente *tzabcan,* ya que en el augurio para el día *Chicchan* de los *Chilames* se dice: "Ah Tzab Ti Can, La-serpiente-del-crótalo es su anuncio que viene juntamente con su árbol".[128] Esto la asocia directamente con el ofidio celeste, representación de esa misma serpiente, con atributos de otros animales. Y este vínculo de Chicchan con el monstruo celeste se constata con la serpiente bicéfala que se enlaza en la cruz de la lápida esculpida del templo de la Cruz en Palenque, cuyo cuerpo está formado por signos *Yax* alternados con cuentas de jade. El jade es agua y el *Yax* es uno de los elementos de Chicchan, y es también prefijo del signo *Cauac* (tormenta, trueno, lluvia), que aparece frecuentemente asociado a los dragones celestes y ha sido considerado por Thompson como el día de dichas deidades. Todo esto nos comprueba que Chicchan es otro aspecto de la serpiente acuática celeste.

[127] Thompson, *Maya Hieroglyphic...,* p. 75 y 135.
[128] Barrera Vásquez, *El libro de los libros...,* p. 121.

Y además, los chortís actuales veneran a un dios múltiple llamado, precisamente, Chicchan, que es una gigantesca serpiente productora de las lluvias y señora de las aguas.[129] Por las notables similitudes entre esta creencia y los datos referentes al monstruo celeste prehispánico, creemos que se trata de una sobrevivencia del antiguo símbolo de la fertilidad celeste, que se ha conservado con pocos cambios, a pesar del sincretismo surgido a partir de la Conquista.

Wisdom dice que en chortí *Chicchan* sería *Ah tcix tcan. Tcan* es serpiente, y *tcix* puede significar fibroso o emplumado, pero también venado, porque alude a un animal grande (por ello al caballo le llamaron también así). Asimismo, el término significa crecer y desarrollar. El monstruo celeste prehispánico era también serpiente emplumada, como hemos visto, y tenía rasgos de venado.

La deidad chortí tiene numerosas variantes: un ser cuya mitad superior es humana, y la inferior serpiente emplumada; un gigante antropomorfo que se aparece a la gente en forma de serpiente; una serpiente con cuatro cuernos: dos pequeños y brillantes como oro, adelante, y dos grandes atrás. Es múltiple y tiene un aspecto femenino, que consiste en un ser con la parte superior de mujer y la inferior de pez (como las sirenas germanas). Pero la forma más común es la de una sierpe gigantesca. El que sean machos y hembras depende de su función, es decir, del fenómeno natural que representen o personifiquen. Dice Wisdom:

> Al mismo tiempo son singulares y plurales, y se dice que no sólo existen de manera particular en ciertos lugares, sino también en todas partes a la vez.[130]

Como personifican al agua, hay Chicchanes celestes y terrestres. Los celestes provocan la mayoría de los fenómenos del cielo y son cuatro, que habitan en las cuatro direcciones del mundo, en el fondo de un gran lago: uno vive en el Golfo Dulce, cerca de Puerto Barrios; otro, en el lago Nonojá, cerca

[129] Wisdom, *Los chortís...*
[130] *Ibidem*, p. 444.

de Camotán; uno más en el lago Tuticopote, cerca de Olopa y el último en el lago Güija, cerca de El Salvador. El del norte es el jefe: Noh tcix tcan, el único que tiene nombre indígena, y los tres restantes son sus ayudantes.

En otras versiones, una pareja masculino-femenina ocupa cada uno de los cuatro puntos, y una quinta, la de los jefes, está en el norte.

Como ocurre con muchas deidades indígenas actuales, los Chicchanes del cielo se identifican con varios santos católicos: Baltasar en el norte, y Miguel, Pedro, Pablo y el Angel de la Esperanza, en los otros puntos.

En cuanto a sus funciones, una Chicchan produce, pasando rápidamente por el cielo, los chubascos y las tormentas. El arco iris es el cuerpo de un Chicchan extendido en el cielo. El trueno es el grito de un Chicchan a otro; cuando hay muchos truenos es que se están respondiendo; por ello, a veces se le llama Ah kirik-n-ar, "El que truena".

Thompson identifica a estas deidades con Chaac, fundamentalmente porque, para él, el monstruo celeste es iguana, pero hay otras deidades chortís que equivalen a Chaac, y los Chicchanes tienen un aspecto de serpiente emplumada, lo que los vincula con la Mukta Ch'on de los tzotziles, serpiente emplumada que también es sobrevivencia del ofidio celeste prehispánico.

De acuerdo con las relaciones que se han hecho evidentes en el análisis que aquí hemos presentado, creemos, en fin, que tanto esta serpiente emplumada como los Chicchanes provienen de la serpiente-cielo prehispánica, que era monstruo bicéfalo y ave-serpiente, sobre todo serpiente emplumada, la cual, en tanto que productora de lluvia, tiene una estrecha relación con Chaac, pero no se identifica con él. Las funciones de los Chicchanes apoyan esta interpretación, así como el hecho de que tengan cuernecillos, lo que los vincula con las serpientes emplumadas del templo de los Guerreros de Chichén Itzá. Por otra parte, Gucumatz, la serpiente emplumada quiché, era acuática, y como las plumas se relacionan con agua y cielo, se trata de agua celeste, o sea, lluvia.

Otra relación importante es la de la serpiente y el venado.

El monstruo celeste aparece a veces con pezuñas de venado (*Dresde,* p. 74), animal asociado con los Chicchanes chortís y con las serpientes en varios grupos mayanses de hoy. En Yucatán, según Redfield y Villa Rojas, se cree que el venado y el agutí (tepezcuinte) son animales duendes porque se convierten en serpientes y duermen en agujeros para escapar a sus perseguidores. Durante el mes de septiembre, los animales cambian sus formas entre sí. Es el mes en el que los venados están en celo, por lo que actúan extrañamente, entrando a veces en los pueblos. En esta época los venados se transforman en serpientes y éstas en venados.[131]

También el monstruo celeste tiene a veces patas de pecarí, y en el Yucatán actual se cree que la *tzabcan* se convierte en pecarí y viceversa.[132] Estas creencias comprueban el carácter serpentino del dragón celeste, y no sólo existen en Yucatán, sino también entre los chamulas de Chiapas, por ejemplo, donde hay historias de venados que se transfiguran en serpientes.[133]

La idea parece ser de origen prehispánico y, además, trasciende el ámbito maya, pues en un conjuro náhuatl para cazar venados con lazos consignado por Ruiz de Alarcón, se dice que los venados "son el recreo de mi hermana la diosa culebra con cara de león (el ydolo)".[134]

La serpiente celeste y el principio engendrador

Por los ejemplos destacados en este capítulo, parece así claro que las imágenes plásticas prehispánicas del monstruo bicéfalo y el ave-serpiente, con sus variantes, constituyen distintas formas de expresar el concepto del poder engendrador del cielo. La evidente predominancia de la serpiente en este simbolismo y las relaciones con las ideas de los grupos mayanses actuales que hemos señalado, nos permiten afirmar que

131 Redfield y Villa Rojas, *Chan Kom...*, p. 208. En cuanto al agutí, si un cazador mata a alguno de ellos, que en realidad es una serpiente, su carne, aun después de cocida, puede convertirse en pequeñas serpientes si se le pone un poco de miel (*Ibidem*).

132 *Ibidem.*

133 *Ibidem,* p. 329-330.

134 Ruiz de Alarcón, *Tratado de las idolatrías...*, p. 77.

los monstruos celestes no son iguanas, como dice Thompson, sino serpientes con atributos de otros animales, por lo que es preferible continuar llamándolos con la acertada denominación de Maudslay: dragones, ya que tienen una notable semejanza en forma y funciones con los dragones chinos y con los de otras religiones, porque aunque no tienen alas, tienen plumas (las cuales simbólicamente equivalen a las alas, pues ambas representan la cualidad del ave), y son celestes y acuáticos.

Thompson destaca la cuadruplicidad de los monstruos celestes basándose en las referencias de las fuentes escritas acerca de cuatro Itzam Naes, asociados con una ceiba, un ave y un color, y situados en cada una de las cuatro direcciones cósmicas. Podemos añadir que la *tzabcan,* la serpiente que representó el cielo entre los mayas (según nuestra interpretación), la cascabel de dorso de rombos representada en Uxmal como serpiente bicéfala, se llama también *ahau can,* y los mayas de Yucatán creen que hay cuatro clases de ellas, llamadas *sak ahaw kan, ek' ahaw kan, chak ahaw kan y can ahaw kan,*[135] es decir, blanca, negra, roja y amarilla, los colores de los cuatro rumbos, lo cual nos confirma no sólo la cuadruplicidad, sino también el carácter serpentino del dragón celeste. Este hecho se aúna a la relación del dragón con el Chicchan prehispánico, con las serpientes emplumadas hacedoras de lluvia y con los Chicchanes de los chortís actuales.

En síntesis, la serpiente-cielo, con todas sus variantes expresivas, e identificada con los dioses Itzam Na y Chicchán, es el símbolo de la energía fecundante, principio engendrador del cosmos, de cuyas fauces emergen, significando origen, Itzam Na, su aspecto humanizado; Chaac, la lluvia; el dios K, sangre y vegetación, y Kinich Ahau, el Sol. Y, como veremos en seguida, las deidades de la tierra y del inframundo están ligadas al aspecto terrestre de la serpiente-fertilidad y surgen de sus fauces, expresándose así su sacralidad.

[135] *Diccionario Maya Cordemex* y *Diccionario de Motul.*Ver Apéndice. Esta ortografía de los nombres mayas corresponde al *Diccionario Maya Cordemex.*

VI

SERPIENTE Y TIERRA

Entre la serpiente celeste y la que consideramos terrestre no hay, en realidad, una barrera bien definida, ya que la celeste tiene atributos de seres terrenales, y la terrestre se relaciona con los astros.

Como en muchas religiones, en la maya la serpiente tiene un importante carácter ctónico, es decir, está relacionada con la tierra y con el inframundo, lo cual deriva del hecho de que las serpientes viven en agujeros o cuevas. En esta vinculación también encontramos una esencial significación de fertilidad, ya que el ofidio parece encarnar la fecundidad de la tierra. Así, tanto como representa el poder fecundante, engendrador, del cielo, simboliza la virtud generadora de la tierra, dualidad que está ligada al símbolo serpentino a nivel universal.

La serpiente-tierra

Las serpientes erectas y el Dios H

Una imagen clara de una serpiente simbolizando el nivel terrestre es la que aparece en los códices: erecto sobre la cola, un ofidio abre las fauces, de las que emerge el Sol. Por ejemplo, en el *Códice Dresde,* 56b y 57b, se representa una serpiente erguida, de cuya boca surgen signos astrales. En 56b, sobre las mandíbulas, hay un glifo *Kin* (Sol) con dos

huesos cruzados sobre él (Thompson), encima de un fondo mitad blanco y mitad negro que, según Förstemann, simboliza el día y la noche; lo que Thompson llama huesos fue interpretado por Förstmann como flechas que representan los rayos solares. Encima de este diseño hay una banda astronómica (Fig. 13a). En 57b se repite el motivo, pero no aparecen huesos o flechas.

En la página 67b2 del *Códice Madrid,* sobre color amarillo, encima de un fémur, hay una serpiente que rodea el cuerpo del dios A, de la muerte, con cascabeles en la cabeza y en el tobillo. De las mandíbulas abiertas hacia arriba surge el signo *Kin* entre nubes, y sobre él se extiende una franja astral (serpiente celeste), con el signo de Venus y el del cielo. La imagen es muy semejante a la del *Dresde,* anteriormente descrita (Fig. 13b).

En estas figuras, la serpiente parece encarnar la tierra, de cuyas enormes fauces sale el Sol, después de que ha pasado por el reino de la muerte, que está representado por el dios A y por los huesos. La serpiente enroscando el cuerpo de este dios indica el vínculo con el inframundo que tienen todas las serpientes ctónicas.

Este simbolismo aparece también en el *Códice París,* 23 (Fig. 13c) y 22: dos serpientes erguidas, como las anteriormente mencionadas, abren sus mandíbulas hacia arriba, y sobre ellas hay dos figuras que dialogan; éstas son deidades de la muerte, ya que una lleva el signo de muerte (semejante al nuestro de porcentaje) en la mejilla, y la otra, cascabeles en el cuello. Una cuerda que enlaza una serpiente celeste encima de este dibujo, cae sobre las cabezas de las deidades, mostrándonos nuevamente el vínculo entre el inframundo, la tierra y el cielo, representado éste por la banda astronómica, que es la serpiente celeste (Fig. 12).

Esta imagen de una serpiente erecta se encuentra también en algunas otras obras; por ejemplo, en un coronamiento de piedra que remataba el templo del Búho en Chichén Itzá hay una pintura, cuyo tema es el siguiente: dentro de una cavidad que parece simbolizar el interior de la tierra, se encuentra una serpiente emplumada erguida con las fauces abiertas hacia

arriba. En ellas se posa el dios K, de la vegetación y la sangre, con una ofrenda en la mano. Alrededor de él, y apoyándose sobre la cavidad en la que se ubica la serpiente, hay una banda planetaria con rayos solares y una hilera de glifos en lo alto (Fig. 37).

La serpiente simboliza, así, la tierra fecunda, y el hecho de que en la última obra mencionada tenga plumas, indica la liga de la tierra y el agua celeste; por ello, de sus fauces surge el dios K que es vegetación, circundado en lo alto por la serpiente celeste, productora de lluvia. Es ésta una imagen que parece sintetizar el poder generador del cosmos impregnando sus tres niveles.

En el *Códice Madrid,* 64a, encontramos otra representación serpentina que también parece simbolizar la tierra, pero que en vez de mostrar unidos a la serpiente y al dios de la muerte, expresa la liga del ofidio con otro símbolo de tierra e inframundo, el jaguar: al lado de una vasija volcada de la que se derrama un líquido, aparecen dos serpientes cuyo cuerpo lleva el signo *Caban,* tierra, y cuyas cabezas tienen una especie de orejas de jaguar (Fig. 38). Además de que el signo *Caban* corrobora la relación serpiente-tierra, esta imagen se vincula con el dios serpentino H o CH de los códices, ya que éste ha sido identificado como Chicchan, "Serpiente mordedora", que tiene rasgos de jaguar (y que es otra imagen de la serpiente celeste). En sus diversas representaciones, el dios H aparece por lo general en un carácter terrestre: en la página 3 del *Dresde* se le ve frente a una iguana con símbolos de muerte y los brazos atados (Fig. 39a). Sobre 6a3 del mismo códice se dibuja a un dios de la muerte, tal vez A, con signos de muerte en la mejilla; en 6a2 está un dios joven que porta un caracol, imagen del origen y del inframundo, y que quizá sea el dios H. En *Dresde,* 11a2, también aparece el dios H con un pájaro en el tocado, al lado del dios de la muerte (11a3), y en *Dresde* 12b2 también se representó, al parecer en forma femenina, entre dos retratos del dios de la muerte; lleva una nariguera terminada en flor y un tocado de larga voluta; en el texto está el glifo *Chicchan* (T 726), confirmando la identificación de este dios con Chicchan.

Por su relación con el dios de la muerte en estas representaciones, el dios H evidencia tener un carácter ctónico, lo mismo que las serpientes erectas, que aparecen ligadas al dios de la muerte. Además, esta relación entre el dios H y las serpientes erguidas confirma el carácter serpentino de dicha deidad, que se manifiesta en que lleva sobre la sien el signo serpentino hachurado, aunado a rasgos de jaguar, como hemos señalado. Así, el dios reúne las características de la serpiente y el jaguar, constituyendo un símbolo de la tierra y el inframundo.

En obras escultóricas también se expresó este vínculo serpiente-jaguar en formas diversas; por ejemplo, en el tablero del templo del Sol, Palenque, aparece una barra ceremonial en forma de serpiente bicéfala, en cuyo centro hay una cara de jaguar, que tal vez represente al Sol penetrando por el horizonte al inframundo, ya que la serpiente bicéfala simboliza el cielo[136] (Fig. 17). También parece haberse representado al jaguar siendo tragado por una serpiente, ya que López Cogolludo dice que en Campech, en un templo donde eran castigados los malhechores:

> Estaba ahí junto una serpiente hecha de cal y canto, del tamaño y grueso de un toro, pero tenía de largo cuarenta y siete pies, en cuya boca estaba un león de mármol, que parecía tragárselo.[137]

Y fuera del área maya, en el sitio de Cacaxtla en el Altiplano Central, que tiene una fuerte influencia maya, según lo muestran los magníficos frescos encontrados ahí, hallamos una importante expresión de este vínculo de la serpiente y el jaguar, en un ser de cuerpo serpentino, y piel y cabeza de jaguar, que se encuentra en el pórtico de la estructura A.

La serpiente y el jaguar, dos de los principales animales sagrados para los mayas prehispánicos, aparecen también unidos entre los tzotziles actuales, quienes llaman *chonbolom,*

[136] Cohodas, "The Iconography...".

[137] López Cogolludo, *op. cit.,* Vol. I, p. 238; *Vid* Román y Zamora, *op. cit.,* Vol. I, p. 315-316

"serpiente-jaguar", a todos los animales; es decir, emplean el término como sinónimo de animal, lo que muestra la importancia fundamental de estos dos seres, perviviendo hasta hoy entre los mayas.[138] Además, ambos están ligados a los brujos en algunos grupos mayanses actuales y son, por ello, los animales más poderosos; el jaguar es el *alter ego* de esos hombres, y la serpiente, la "maestra de iniciación".

Los datos anteriores nos muestran que las relaciones entre la serpiente y la tierra se refieren más bien al interior de ésta, al inframundo, región simbolizada por el dios de la muerte y el jaguar, ya que en las obras plásticas el inframundo se representa casi siempre con el dios de la muerte o con huesos. Por ejemplo, en la lápida de la tumba del templo de las Inscripciones, Palenque, bajo el personaje, hay una gran cavidad formada por una mandíbula ósea, que simboliza el interior de la tierra que acoge al muerto. Pero en esta obra también se halla un gran mascarón descarnado con aspecto animal, al que se ha llamado monstruo de la tierra, y que parece simbolizar, asimismo, la tierra y su interior (Fig. 18).

El monstruo de la tierra

El monstruo de la tierra en el mundo mesoamericano es una representación animal reptilina que por lo general encontramos en las obras plásticas, aunque también se menciona en las fuentes escritas. A pesar de que no parece ser propiamente una serpiente, su carácter de reptil y su asociación con el monstruo celeste y con el ofidio en las raíces de los árboles nos permiten integrarlo en este análisis de la serpiente ctónica.

El monstruo de la tierra se concibió como un cocodrilo o lagarto fantástico. Entre los nahuas es *Cipactli,* uno de los signos de los días, que corresponde en el calendario adivinatorio maya a *Imix;* este signo maya no es animal, pero está relacionado con nenúfares estilizados, símbolo de agua terres-

138 Guiteras, *Los peligros...,* p. 188.

tre, que a veces vemos sobre los mascarones del monstruo de la tierra. En el Altiplano central se pensaba que este cocodrilo fantástico flotaba sobre el agua, y sobre él crecía la vegetación.[139] Es posible que la idea fuera compartida por los mayas, ya que en la Relación de la ciudad de Mérida, al describirse un rito de purificación por fuego se dice:

> También tuvieron noticia de la caída de Lucifer y del Diluvio, y que el mundo se había de acabar por fuego, y en significación de esto hacían una ceremonia y pintaban un lagarto que significaba el Diluvio y la tierra, y sobre este lagarto hacían un montón de leña y poníanle fuego.[140]

La idea del lagarto terrestre aparece desde el Protoclásico en el área maya, pues en Izapa, estela 25, vemos a un cocodrilo con la cabeza abajo y el cuerpo levantado convirtiéndose en un árbol (Fig. 5); tal vez ésta sea una de las tempranas representaciones del monstruo de la tierra en el área ocupada por los grupos mayanses, aunque Izapa no sea maya.

Algunos ejemplos de la representación plástica de este ser en el arte maya son: los grandes mascarones del edificio E-VII-sub de Uaxactún, que pudieran ser una mezcla de serpiente y jaguar, y quizá se cuentan entre las primeras imágenes del monstruo entre los mayas, ya que el edificio es del periodo Protoclásico. Hay unos mascarones semejantes hallados en un edificio que se encuentra bajo el octavo piso de la Acrópolis norte de Tikal, y otros más en la pirámide de Acanceh. Pero en Copán y en Palenque (Clásico tardío) están, a nuestro juicio, los ejemplos más destacados.

En el Templo 22 de Copán, bajo los Bacabes que sostienen a la serpiente celeste bicéfala, que rodea el marco de la entrada principal, hay dos mascarones del monstruo de la tierra (Fig. 21); y de Palenque se puede mencionar, además del de la lápida de la tumba del templo de las Inscripciones, el que aparece en la lápida del templo de la Cruz foliada.

Thompson, al analizar el concepto de monstruo de la tierra, menciona algunos nombres registrados en los *Libros de Chilam*

139 *Códice Borgia,* p. 27, citado por Thompson, *Historia...,* p. 268.
140 Relación de la ciudad de Mérida, Vol, I, p. 72, *Relaciones histórico-geográficas...*

Balam y en el *Ritual de los Bacabes,* como Itzam Cab, "Iguana Tierra"; Itzam Cab Ain, "Iguana Tierra Cocodrilo"; Chac Mumul Ain, "Gran Cocodrilo Lodoso", nombres todos que corroboran el carácter de saurio que parece tener la tierra, así como su liga con Itzam Na, el Dragón celeste.

En la profecía para un *Katún* 13 *Ahau* se expresa claramente que Itzam Cab Ain, traducido por Barrera Vázquez como Brujo-del-agua-tierra-cocodrilo, es la deidad terrestre:

> ...el 13 Ahau es el tiempo en que se juntarán y coincidirán el sol y la luna... Será cuando cree, haga nacer Itzam Cab Ain, Brujo-del-agua-tierra-cocodrilo, vida perdurable en la tierra. Se derrumbará el cielo y se volteará la tierra... Se inundará el mundo cuando se levante el gran Itzam Cab Ain, Brujo-del-agua-tierra-cocodrilo.[141]

Thompson considera que este ser reptilino es el aspecto terrestre de Itzam Na, y que es parte de la Casa de iguanas. Dice que hay representaciones del monstruo de la tierra que tienen los atributos de la tierra, como símbolos de la vegetación y de la muerte, al mismo tiempo que signos planetarios, y cita como ejemplo el tablero de la Cruz foliada de Palenque, en el que aparece un gran mascarón del monstruo en la base de un elemento cruciforme que claramente es una planta de maíz, ya que tiene hojas de esa planta, entre las cuales vemos la cabeza del dios del maíz dos veces (Fig. 27). Dice Thompson que a los lados del mascarón, en el que efectivamente hay elementos vegetales, está...

> ...el cuerpo convencionalizado de una iguana, ornamentado con signos que representan el sol, la luna y los planetas.

Y de ahí concluye que:

> Seguramente esto para subrayar el gran concepto de que Itzam Cab es tan solo el piso de una entidad mucho mayor, Itzam Na o "Casa de iguanas", que es en efecto el universo maya.[142]

[141] Barrera Vásquez, *El libro de los libros...*, p. 87.
[142] Thompson, *Historia...*, p. 270.

Sólo que Thompson cayó en una confusión: la banda planetaria (a la que él llama "cuerpo convencionalizado de una iguana" y que representa a la serpiente celeste) que aparece a los lados del gran mascarón, no está en el tablero de la Cruz foliada, sino en el de la Cruz, y los dos mascarones, aunque son muy semejantes, tienen distintos símbolos, que nos permiten identificarlos, al de la Cruz foliada, como el monstruo de la tierra, y al de la Cruz, como el monstruo del cielo. Además, las dos cruces no simbolizan lo mismo, ya que la del templo de la Cruz no tiene elementos vegetales y está formada por una serpiente estilizada bicéfala, que constituye los brazos, y un elemento vertical rematando en una serpiente-pájaro (Fig. 15).

En el tablero de la Cruz foliada, el mascarón, con ojos cuadrangulares y bizcos, como el dios solar, lleva un signo *Kan,* maíz, sobre la frente, largas hojas y otros motivos vegetales; a ambos lados de la mandíbula aparecen dos caras del ofidio terrestre. Un mascarón muy semejante, también con elementos vegetales, se ubica en lo alto de la cruz, de la que cuelgan hojas de maíz. Y el mascarón del tablero del templo de la Cruz, que ya hemos descrito, tiene los ojos en forma de voluta, pero no bizcos, lo cual alude al agua y no al Sol; mandíbula descarnada; orejeras con volutas y hojas y, sobre él, el mismo símbolo triádico que aparece en el lagarto bicípite de Copán, que representa al monstruo celeste (altar 41): cartucho con bandas cruzadas, hoja, pluma, flama o espina en el centro y caracol, colocados sobre un glifo *Kin,* Sol. A los lados se extiende una banda planetaria con símbolos del Sol, Venus y otros astros.

Es necesario destacar también el mascarón, muy semejante, de la lápida de la tumba del templo de las Inscripciones en el mismo sitio. Se encuentra dentro de una cavidad formada por huesos; tiene mandíbula descarnada, ojos en forma de voluta, como los del anteriormente descrito; orejeras iguales, con volutas y hojas, y sobre la frente un símbolo triádico, también asentado sobre un glifo *Kin,* sólo que está formado por la concha, la hoja y, en vez de las bandas cruzadas significando cielo, un signo de muerte, lo que muestra claramente su carácter ctónico. Por tanto, no lleva banda plane-

taria, como el anterior. Es posible que este mascarón y el de la Cruz foliada representen tierra e inframundo, mientras que el de la Cruz, por las bandas cruzadas en el símbolo triádico y la faja planetaria, sería una imagen del monstruo celeste. Spinden lo identifica, precisamente, como el dragón bicéfalo.[143]

Por todo lo anterior, parece claro que así como hay un monstruo celeste, hay un monstruo terrestre semejante. Ambos tienen un carácter reptilino y muchos signos en común, pero mientras que hay suficientes elementos para afirmar que el celeste tiene un predominante carácter ofídico, los datos acerca del terrestre parecen confirmar que se trataba de un lagarto o cocodrilo fantástico. Por tanto, no creemos que los dos monstruos sean la misma deidad, como afirma Thompson. Él dice:

> Es evidente la confusión entre dos tradiciones contrapuestas: una que la tierra estaba sobre el dorso de un caimán o cocodrilo y otra, que la superficie de la tierra era continuación de la Casa de iguanas.[144]

Pero la idea de la Casa de iguanas no es una tradición maya opuesta a la otra, sino una interpretación de Thompson. Los mayas seguramente no estaban confundidos; los confundidos podemos ser más bien nosotros, ante la complejidad de sus símbolos religiosos.

El ofidio en las raíces de los árboles

La idea de fertilidad terrestre se expresó entre los mayas antiguos también con una cabeza de serpiente ubicada en raíces de árboles. En el *Dresde,* 67b1, el dios B se encuentra sobre un árbol, en cuyas raíces hay un ofidio (Fig. 40a). En la p. 3a del mismo códice, el ofidio está en la base de una

[143] Spinden, *op. cit.,* p. 42. *Vid* Greene, "The Quadripartite..."; Schele, "Genealogic Documentation..." y "Accession Iconography...".
[144] Thompson, *Historia...,* p. 268.

piedra sacrificial, sobre la cual hay un hombre con el pecho abierto del que surge un árbol figurando la sangre (Fig. 40b). Ésta también se simboliza con serpientes, porque es principio vital, lo mismo que el agua, como veremos en la Tercera Parte, y la cabeza de serpiente en la base de la piedra se relaciona con el árbol-sangre que surge del pecho de la víctima, como para mostrar la liga entre la sangre y las plantas, significando ambas vida terrestre y, a la vez, la íntima relación del hombre con lo vegetal, que se expresa, sobre todo, en el mito según el cual el ser humano fue formado de masa de maíz.

Otra representación notable del ofidio en las raíces de los árboles es la que vemos en las alfardas del templo Norte del Juego de Pelota en Chichén Itzá (Fig. 41). Aquí la serpiente es claramente la energía fertilizante de la tierra que, desde sus raíces, produce la exuberancia vital del árbol.

Este concepto religioso parece venir también desde el periodo de Gestación, pues en la estela 2 de Izapa vemos una escena muy semejante a la anteriormente descrita (Fig. 2).

En síntesis, hay al parecer cuatro principales símbolos terrestres reptilinos entre los mayas prehispánicos: las serpientes erectas, el dios H, el monstruo de la tierra y el ofidio en las raíces de los árboles, que aparece a veces al lado del monstruo de la tierra.

El dios K, Bolon Dz'acab

Pero además, hay un dios serpentino muy relacionado con la tierra, ya que parece ser la personificación antropomorfa de la vegetación y de la sangre: el dios K, llamado en las fuentes Bolon Dz'acab, "Nueve o muchas generaciones" (según Seler y Thompson). Este autor cree que el dios K era Bolon Dz'acab porque según Landa el dios era regente de los años *Kan,* de buenas cosechas, vinculado con el este. En el *Códice Dresde,* el dios K aparece como patrón de los años del este, lo que concuerda con el dato de Landa. Además, los glifos del dios

K llevan como prefijo el número 9,[145] lo que lo asocia con Chicchan, dios de ese número. En el *Chilam Balam de Chumayel* se dice que Bolon Dz'acab era el dios del infierno, tal vez por la relación entre el número 9 y el inframundo, formado por nueve estratos.

El dios K, designado con esta letra por Schellhas, es el dios G8 de Zimmerman; dios del ciclo de 819 días; dios G II de la Tríada de Palenque, según Berlin; dios del cetro y el bastón maniquí (Figs. 65 y 66), llamado entre los yucatecos Canhel, y dios de las figuras maniquí que los gobernantes llevan en sus brazos o en sus atavíos (Fig. 67). Por las variantes en su representación plástica, algunos lo han considerado como varios dioses: Schele habla de Jester Gods, Shield Bearers y Flare Gods; en tanto que Robicsek distingue siete dioses K.[146]

Bolon Dz'acab se representa en los códices y los relieves con una larga nariz bifurcada y ornamentada, que parece representar hojas de maíz, equivalentes del afijo *Bil,* crecimiento (T 130). Dicha nariz lleva un ovalito con líneas paralelas interiores y dos círculos en el exterior que es el signo del dios del maíz, según Thompson. El dios K tiene colmillo enrollado en la comisura de la boca y línea curva debajo del ojo, que es grande, cuadrangular y con pupila en forma de espiral, rasgos que, al lado de la larga nariz, lo asemejan al dios B y que les dan a ambos su carácter serpentino. Además, como figura maniquí, una de sus piernas tiene forma de serpiente, y hay una representación en el *Códice Madrid,* 31b, en la que la cabeza del dios K se une al cuerpo de una serpiente (Fig. 42).

La característica más distintiva de esta deidad, además de la nariz ornamentada, y que aparece en las obras escultóricas y no en los códices, es una forma tubular en el tocado (algunas veces se ve en la boca) de la que salen elementos flamígeros (Fig. 69a) o una especie de borlas, o bien, un hacha estilizada. Este elemento ha sido identificado como un cigarro humeante por Michael Coe, y por ello, así como porque fre-

[145] *Ibidem,* p. 279.
[146] Robicsek, "The Mythological Identity of God K".

cuentemente se asocia con el glifo T617a, *Nen,* "espejo", asegura que el dios es la versión maya del Tezcatlipoca ("Espejo humeante") náhuatl.[147] Sin embargo, la forma tubular con flamas puede ser una antorcha, y a veces es claramente un hacha, objetos asociados simbólicamente con la agricultura. Además, según lo ha mostrado Berlin, el dios K es el dios del templo de la Cruz Foliada de Palenque, dedicado al nacimiento del maíz, y en el que se le representa surgiendo de un caracol, símbolo del inframundo; esta imagen es simbólicamente igual a la del templo del Búho de Chichén Itzá, que hemos citado antes, donde el dios surge de las fauces de una serpiente emplumada que se encuentra en el inframundo. Todo esto refuerza su identificación como dios de la vegetación, que emerge del mundo inferior.

Pero además, el dios aparece representado en los perforadores para el autosacrificio, y en el templo de la Cruz Foliada de Palenque, dedicado a él, el ritual de autosacrificio parece haberse destacado, tal vez porque propiciaba la regeneración de la naturaleza en general y de las plantas cultivadas en particular.[148] Así, el serpentino dios K parece encarnar también la sangre que, como señalaremos más adelante, se simbolizaba con serpientes y estaba íntimamente relacionada con la vegetación, como se expresa en la figura del jugador decapitado de los relieves del Juego de pelota en Chichén Itzá, de cuyo cuello salen seis serpientes y una planta simbolizando la sangre.

Pero el dios no representa únicamente la sangre que en el autosacrificio se entregaba a los dioses, sino también la sangre de linaje, la liga con los antepasados, que se expresa en su propio nombre, "Nueve generaciones", y en el hecho de que es el dios más relacionado con los gobernantes, como insignia de poder.[149] En el pensamiento mesoamericano, los antepasados residen fundamentalmente en el inframundo, de ahí que una deidad que los representa se vincule con ese sitio.

Por otra parte, el nombre del cetro maniquí, Canhel, es una

147 *Ibidem.*

148 Joralemon, "Ritual Blood-Sacrifice...".

149 Schele, "Accesión Iconography..."; *Vid* Robicsek, *"The Mythological..."*

cognada de 'Anjel, deidad de la lluvia en las tierras altas, y Canhel se denomina también la energía vital creadora asociada con el agua entre los mayas yucatecos, por lo que el dios K encarna también al agua.

Podríamos decir, por todo lo anterior, que el dios K es un dios de las fuerzas vitales; un símbolo de la fertilidad, sobre todo de la terrestre, y esto lo liga con el dios H, el monstruo de la tierra, las serpientes erectas y los ofidios en las raíces de los árboles. Y como deidad terrestre y de las generaciones o linajes, se asocia con el inframundo, lo que concuerda con el simbolismo del monstruo de la tierra, que lleva huesos, y con otras expresiones de serpientes terrestres que hemos destacado, como el dios H y las serpientes erectas, que están relacionadas con el dios de la muerte. Estas asociaciones corroboran que las serpientes ctónicas, habitantes de huecos y cavernas, representan tanto tierra como inframundo, y que éste no se concibe como un sitio separado de la tierra, sino más bien como el interior de ella, donde se encuentran tanto la muerte como la simiente de la vida; así lo expresan múltiples signos, además de los que aquí hemos destacado.

La serpiente y las deidades femeninas

Las diosas I y O

Otro aspecto de la serpiente, que podemos considerar terrestre, es su relación con las deidades femeninas del parto, el tejido y la Luna, entre otras. Como ocurre en muchas religiones, la serpiente se asocia aquí con las diosas por su significado de tierra y fertilidad, principio generador femenino. Esta relación se expresa en las figuras de varias diosas representadas en los códices, que llevan una serpiente enroscada como tocado; y tal vez hubo esculturas semejantes, ya que la Relación de Tabi y Chunhuhub dice:

Campeche es el nombre de un ídolo que traía en la cabeza por

insignia una culebra enroscada, y en la cabeza de la culebra una garrapata.[150]

En la página 15b3 del *Códice Dresde* se representa una diosa joven sentada sobre el asa de una vasija, con su tocado de serpiente enrollada (Fig. 43a). Thompson dice que es quizá Xcolel. "Nuestra Señora"; en sus manos lleva un glifo de significado desconocido. En la sección del mismo códice que Thompson llama "De la diosa de la Luna", aparece una imagen muy semejante a la anterior, en la p. 18a1; la diosa está sentada sobre un banquillo y lleva en las manos un glifo igual. En la p. 20a2 de esta misma sección, la diosa joven con tocado de serpiente enrollada sostiene a un niño en figura de *Kaz,* demonio, con atributos de muerte, que era augurio funesto (Fig. 43b).

Contenidas en las páginas 22b2 y 23b hay también figuras femeninas con serpientes enroscadas sobre la cabeza. La de 22b2 lleva el signo *Kan*, maíz, en las manos, y ha sido identificada por Thompson como la diosa I, de la Luna (Fig. 43c). En 23b la figura femenina lleva en la mano una fuente con un pez y es la misma deidad. Esta diosa de la Luna tiene un aspecto terrestre, pues es la patrona del día *Caban,* tierra, y su significado de fertilidad terrestre se expresa también en el signo maíz que lleva en las manos. Thompson ha identificado a la diosa I con la diosa de la Luna, que corresponde a Ixchel, en Yucatán, cuyo santuario principal estaba en Cozumel; sus atributos eran ser patrona de la medicina y el parto, lo cual concuerda generalmente con el carácter lunar. Piensa Thompson que en los códices la diosa I se asocia también con enfermedades.[151]

La vieja diosa roja del tejido, llamada por Schellhas diosa O y representada en el mismo *Códice Dresde*, porta igual tocado que la diosa I. En 9c1, la diosa, con cara del dios D, Itzam Na, o el dios D en su aspecto femenino, como interpretan esta imagen Thompson y Förstemann, respectivamente, lleva una serpiente en la mano izquierda y en la derecha una

150 *Relaciones histórico-geográficas....* Vol. I, p. 163.
151 Thompson, *Historia...*, p. 296-7

ofrenda; su tocado es la serpiente enroscada (Fig. 43d). Dice Thompson que es Ix Chebel Yax, la tejedora, esposa de Itzam Na, porque encima del tocado serpentino lleva un huso de algodón. Tiene huesos cruzados sobre la falda y fémures en el extremo.

En un conjuro del *Ritual de los Bacabes,* que cita Thompson, se dice que la Señora Unica Dueña del Pincel, y Señora Unica dueña de la Tela pintó de rojo la tierra, las hojas y cortezas de algunos árboles, así como la cresta del pájaro carpintero. Por ello, para Thompson no hay duda de que se trata de la diosa roja O de los códices, cuyo glifo tiene un rollo de algodón o tela, y que a veces lleva el afijo rojo sobre la frente.[152]

Esta deidad también aparece en el *Códice Madrid,* 102d1, tejiendo. Pero está vinculada con agua, igual que la diosa de la Luna, cuyo carácter acuático señalaremos en el siguiente Capítulo. La diosa aparece en la página 67a1 del *Dresde* al lado de los Chaaques vaciando agua de un ánfora; sobre ella hay una banda celeste de la que cae también agua; tiene garras en vez de pies. Thompson dice que puede ser Ix Catil Ahau, Señora de las Jarras, que se menciona en el *Ritual de los Bacabes.* En 39b1 y 43b del mismo códice la diosa también se ve arrojando agua de un jarro invertido (Fig. 43e). Una representación muy semejante es la de la página 74: la vieja diosa con garras en vez de pies y huesos sobre la falda, así como con su tocado de serpiente enroscada, vacía agua de un ánfora, bajo una serpiente celeste con cuerpo de banda planetaria, que a su vez arroja agua por las fauces (Fig. 11).

Así, la serpiente aparece asociada con deidades femeninas que presentan una ofrenda o vacían agua. Ambas acciones pueden aludir a la fertilidad, pues las ofrendas son muchas veces de maíz, y el acto de vaciar agua significa lluvia en diversos contextos no sólo mayas, sino mesoamericanos en general. Por tanto, estas deidades están expresando la fertilidad terrestre ligada con la fecundidad femenina.

La asociación de la diosa lunar con la fertilidad no ofrece problemas, pero ¿por qué la diosa vieja aparece con los mis-

[152] *Ibidem,* p. 256-7.

mos símbolos? Creemos que las escenas de presentación de ofrendas en los códices pueden estar representando ritos de fertilidad que se llevaban a cabo en las festividades mayas, y por las fuentes escritas sabemos que a las mujeres les estaba vedada la participación en los ritos mientras eran fecundas, pero que una vez pasada la menopausia tenían algunas funciones como sacerdotisas en varios ritos. Así, quizá la diosa vieja esté aludiendo a dichas funciones, por lo que aparece como un agente productor de agua, en particular de agua de lluvia y, por ello, tal vez, está ligada al monstruo celeste hacedor de lluvia.

Por otra parte, las serpientes relacionadas con ofrendas sugieren nuevamente la asociación agua-sangre, ya que la principal ofrenda de los hombres a los dioses era la sangre, que a veces se representaba como serpiente. A los dioses se les da, ante todo, la energía vital que ha de alimentarlos, por lo que la serpiente aparece en algunos casos como soporte de las ofrendas, por ejemplo, en la página 35 del *Códice Madrid* (Fig. 44).

En síntesis, el hecho de que la serpiente se asocie con deidades femeninas, vinculadas a la vez con tierra, agua y las ofrendas a los dioses, corrobora su carácter de principio o poder vital.

La Xtabay

Entre los grupos mayanses actuales la serpiente está también relacionada con lo femenino terrestre, pero no con las diosas protectoras, como en la época prehispánica, sino con los seres maléficos femeninos. La Xtabay es uno de los demonios del bosque entre los yucatecos; se identifica con las ceibas y con los árboles llamados *kulinche*; vive dentro de ellos y ahí cambia su forma por la de una serpiente amarilla con un dibujo en el dorso, llamada *chay-i-can;* en esta apariencia ataca a los hombres, tapando los agujeros de su nariz con la punta bifurcada de su cola. Relata un informante de Redfield y Villa Rojas:

Hace dos meses fuimos a Valladolid... pasamos por un kulinche y en sus ramas vimos a la serpiente. Don Tino estuvo cierto de que era la X-Tabay. La matamos con nuestras pistolas, pero Don Tino dijo que eso no había estado bien, pues de no haberle atinado, ella hubiera regresado a hacernos daño.[153]

Entre los mayas de Honduras británica, la Xtabay tiene apariencia humana, pero su espalda está cubierta de escamas, como reptil. Se trata, por tanto, también de un ser serpentino.[154]

Vemos así cómo en la actualidad la serpiente se liga también con lo femenino, pero con el aspecto maléfico de ello, y es asimismo considerada como la encarnación del dios de la muerte. Esto se debe a la significación de espíritu del mal que tiene en el cristianismo, lo cual nos muestra, además, el carácter sincrético de la religión de los grupos mayanses actuales, en la que algunos elementos prehispánicos, a pesar de haberse conservado, han cambiado su significación original por la asimilación de las ideas cristianas.

La serpiente y las riquezas

Entre los grupos mayas contemporáneos y otros pueblos mesoamericanos, se conserva la significación ctónica de la serpiente con más frecuencia que la celeste, ya que en el cristianismo la serpiente es el espíritu del mal que vive en el Infierno. Así, además de estar unida a los entes maléficos femeninos, es la encarnación de Kisin, el dios de la muerte, que emerge por los huecos de la tierra o por los hormigueros para relacionarse con los brujos.[155] En Ocozacoautla, Chiapas, se cree

[153] Redfied y Villa, *op. cit., p.* 122.

[154] Thompson, *Ethnology...*, p. 65. Un ser demoniaco semejante es el *nawayono* de los zoques, que persiguen a los hombres que tienen amantes. Toma el lugar de la amante y los asesina en la cópula con su vagina dentada (Villa Rojas, *Los zoques...*, p. 251).

[155] *Vid* Cap. III: *La sacralización del gobernante.*

que la serpiente de cascabel es utilizada por el Diablo para asegurarse a los hombres que han hecho pacto con él. Cuando éstos mueren, el ofidio se enrosca en su cuerpo como un cinturón y su alma no puede abandonar el cuerpo, yéndose con el Diablo.[156]

Pero en su carácter de ser del inframundo hay un aspecto positivo, pues la serpiente se considera como guardián de las riquezas, simbolismo que se encuentra en varias religiones antiguas del Viejo Mundo, incluyendo la griega, como hemos destacado en la Introducción a la Segunda parte. No hemos encontrado datos acerca de esta creencia entre los mayas prehispánicos, pero hay muchas referencias entre los grupos actuales y otros muy cercanos a ellos, y como la serpiente terrestre prehispánica está ligada al agua, que simboliza lo precioso, lo valioso por excelencia, asociado con el jade, la idea de riquezas subterráneas puede ligarse a ésta de agua terrestre.

Entre los tzeltales de Pinola hay un mito que refiere que un hombre muy pobre se encontraba en un bosque cuando oyó silbidos; buscando, encontró a una serpiente muy grande herida en la mitad del cuerpo. La serpiente le pidió que la llevara a su casa en un palo; el hombre le preguntó que si no enfermaría de espanto por hacer eso, y el ofidio le ofreció que no le pasaría nada. Llegó a una cueva y llamó; entonces apareció un enorme sapo al que el hombre preguntó si sabía quién era esa serpiente. El sapo entró en la cueva y regresó con un hombre que era el Rayo, quien lo invitó a entrar. El Rayo le dio las gracias por traer a la serpiente y llamó a otros tres sapos ordenándoles que saltaran sobre ésta; cuando saltó el último, la serpiente se convirtió en un joven que era el hijo del Rayo. Éste le dijo al hombre que tomara lo que quisiera de la cueva, en la que había muchas cosas buenas, como comida y ropa. El hombre dijo que no tenía esposa y no sabía trabajar, y entonces el Rayo llamó a tres sapos más, que se convirtieron en tres hermosas muchachas, de las cuales la más joven aceptó irse con el hombre. Ambos se fueron. La esposa hacía que durara de manera milagrosa el maíz y lograba que se multiplicaran los elotes. El hombre creía que

[156] Alvarez del Toro, *op. cit.*, p. 19.

ella le desobedecía y la golpeó haciéndola sangrar; ella se limpió la sangre con una mazorca y así surgió el maíz rojo. Luego la mujer murió de tristeza, así como sus dos pequeños hijos, y el hombre se quedó otra vez solo.[157]

En este mito se expresa muy claramente la relación entre el dios de la lluvia (el Rayo), la serpiente y el poder fecundante de ambos, que se ve en la acción de la hija del Rayo sobre el maíz. Las riquezas de la caverna son aquí comida, ropa y otras "cosas buenas", pero los dueños de ellas son deidades de la lluvia, lo que nos confirma la asociación riquezas-agua.

Los mames de Santiago Chimaltenango ubican a veces el lugar de Dios debajo de la tierra y le llaman *hune tinan*. Se refiere la leyenda de un hombre que bajando por un ancho camino llegó a un pueblo, y dentro de él, a una casa grande guardada por perros y enormes y feroces culebras que no lo dejaron entrar; sin embargo, pudo ver a muchos que habían muerto. Este viaje sucedió a través de un sueño.[158]

En Jitotol, Chiapas, se cree que hay una enorme serpiente que transporta riquezas en su lomo; quien la mira se vuelve rico. Es la serpiente verde y roja llamada *chichicoa*.[159]

Entre los grupos mesoamericanos más cercanos culturalmente a los mayas también existe la asociación de la serpiente con una caverna y con las riquezas. Los pipiles de Izalco, grupo náhuatl vecino de los mayas, tienen varios mitos sobre serpientes, uno de los cuales relata que en el interior de una montaña, donde residían los Muchachos de la lluvia, estaban los tesoros. Se dice que entre los antiguos el hijo primogénito era llevado allí, donde se quedaba a custodiar el tesoro. El niño relataba que en ese sitio vivía una serpiente gigantesca que jugaba con él y que custodiaba la cueva sin moverse. Se considera a esta serpiente como la patrona de los tesoros y se la reconoce en las fauces y en los ojos.[160]

Otro mito del mismo grupo dice que "los ancianos contaban" que iban a bañarse a la casa del Viento del Norte en una olla de agua hirviendo. Al salir llevaban una olla de

157 Hermitte, *Poder sobrenatural...*, p. 30.
158 Wagley, *Santiago Chimaltenango...*, p. 206.
159 Alvarez del Toro, *op. cit.*, p. 19.
160 Schultze-Jena, *Los pipiles de Izalco*, Texto IX, p. 43-44.

dinero que les había dado la serpiente que habitaba dentro. Entonces, una viejita llevó a otra, y la serpiente la expulsó de la cueva, amenazándola de que llegaría la Gran Serpiente, que era la patrona. La viejita dijo que quería dinero. Al día siguiente volvió y encontró a la Gran Serpiente, la cual, a causa de la viejita, peleó con la otra, que le pidió entonces dinero por custodiar su casa.[161]

Y un tercer mito de los pipiles, que expresa más claramente la significación de la serpiente ctónica es el siguiente: existía una cueva de donde salía una serpiente que hablaba con la gente. Una pareja joven va a verla, y el muchacho baja por sus anillos, ya que la serpiente se enroscó para permitírselo. Al llegar al fondo de la cueva encuentra a las criaturas subterráneas: viejitos y viejitas que tenían una cocina y desnudos salían volando de la cueva. Ellos preparan una comida y le sirven primero a un toro, que tenía la facultad de transformarse en cualquier cosa y de hablar. Él dice a dónde deben ir y sabe lo que los hombres quieren tener; "conoce a todos los que se están muriendo". Pide a los viejitos que le den cosas al muchacho porque bajó por la serpiente, pues "¡el que ha bajado por la serpiente tiene toda la fuerza de la vida en esta casa!" Entonces el muchacho se da cuenta de que la serpiente es un viejo; éste le da huesos y plumas, de las que nacen muchachas. Le dice que con ellos podrá volar. Luego lo obliga a inclinarse y lo traga; después él se da cuenta de que ha salido de las entrañas de la tierra y saca uno de los huesecillos, que le concede todo lo que pide.[162]

En este mito tenemos muchos importantes símbolos asociados con la serpiente terrestre: ella es la guardiana de la entrada al inframundo, donde habitan los espíritus de los muertos; ella es la fuerza vital de los hombres; es la energía de vida que emerge del mundo inferior y da su poder generador a la tierra; ella es, por tanto, la tierra misma, de cuyas enormes fauces surge el hombre, sacralizado por las riquezas que la serpiente le ha dado (plumas y huesos). Este relato se asocia estrechamente con la idea maya de que la serpiente

[161] *Ibidem,* p. 44-45.
[162] *Ibidem,* p. 37-43.

que sale del inframundo, al tragarse a los iniciados les confiere el poder sagrado que les permitirá gobernar sobre los demás, hacer curaciones y ejercer la brujería, como se verá en la Tercera Parte de este trabajo.

Uno de los indicios que nos permiten suponer que la idea de la serpiente guardián de las riquezas subterráneas se hallaba también entre los mayas prehispánicos, es que entre los antiguos nahuas del Altiplano central la serpiente se asociaba con la riquezas: *Ce Coatl* era el noveno signo; quienes nacían en él eran bien afortunados, felices y prósperos; venturosos y ricos. Si eran mujeres, serían ricas y honradas.[163]

Así, la relación con el inframundo y con los seres que ahí residen: dioses de la muerte y espíritus de los hombres muertos, no necesariamente da a la serpiente un carácter maléfico; es la guardiana de los tesoros infraterrestres y de ella surge la vida en la tierra. Las riquezas subterráneas se asocian con el agua, ya que ahí habitan los dioses de la lluvia, y con el poder generador de la tierra; por eso, a veces la serpiente emplumada es una serpiente terrestre, como vemos en la pintura del templo del Búho en Chichén Itzá, que mencionamos antes.[164]

La serpiente terrestre y el principio generador

Hemos llamado a la serpiente celeste *principio engendrador* y a la terrestre *principio generador* para distinguirlas y ex-

[163] *Vid* De la Garza, "Quetzalcóatl- Dios...". Y también en relación con el inframundo y sus riquezas hay un mito entre los triques de Oaxaca en el que la serpiente es la encarnación de las almas de los muertos. Refiere que un hombre fue al pueblo de los muertos a buscar a su esposa difunta para preguntarle dónde había escondido dinero. La encontró casada con una zorra. La mujer le prometió decirle dónde, pero en su lugar llegó una serpiente y el hombre le pegó. Regresó, sin embargo, y golpeó tres veces con la nariz en el sitio donde estaba el dinero enterrado; luego entró dos veces en el baño de vapor y se fue. "Por eso dicen que las culebras y las zorras son almas de los muertos" (Hollenbach, *op. cit.*, p. 457).

[164] En Amatlán de los Reyes, Veracruz, las serpientes con cabeza emplumada son símbolo de la tierra; su nombre no se debe pronunciar en los campos y son intocables; se llaman *kuuatl tipeyolohtle*, "culebra corazón del cerro"; les hacen ofrendas de papel de china, alimentos, velas, jícaras, flores y copal, que se depositan en el monte o se entierran (Luis Reyes, "Una relación...", p. 140-145).

presar, a la vez, que ambas simbolizan la fuerza vital sagrada que anima al universo, ya que engendrar y generar son sinónimos.

Como se ha destacado en este capítulo, el principio generador terrestre se manifiesta entre los mayas en distintas imágenes serpentinas, que parecen expresar una semejante significación general: las serpientes erectas, el dios H (serpiente-jaguar), el dios K (vegetación y sangre), el ofidio en las raíces de los árboles, las serpientes de las deidades femeninas y la serpiente guardián de las riquezas subterráneas.

Las serpientes erectas, con las fauces abiertas hacia arriba, de las que emerge el Sol, y el cuerpo enroscado en torno al dios de la muerte, parecen ser la imagen de la tierra generadora que integra el reino subterráneo y la superficie de la tierra, de la que surge el Sol cada mañana, después de su viaje nocturno por el mundo inferior. Esta serpiente erecta a veces tiene plumas (agua) y de sus mandíbulas brota el dios serpentino de la vegetación; parece representar la tierra fecundada por el agua que produce la vida vegetal, la cual a la vez tiene carácter ofídico. Y otras veces, la serpiente erecta tiene rasgos de jaguar, lo que la liga estrechamente al dios H o Ch, serpiente-jaguar, en el que el símbolo de una serpiente ctónica se une al del jaguar, dios del interior de la tierra, encarnación del Sol en su paso por el reino inferior y deidad del cielo nocturno, que se relaciona con el inframundo por la oscuridad. Por ello, el dios H siempre aparece acompañado por el dios de la muerte, como las serpientes erectas.

El gran monstruo de la tierra, de naturaleza reptilina, parece estar fuertemente asociado con el monstruo celeste, aunque el primero es serpiente y el segundo cocodrilo o lagarto, ya que los mascarones que los representan son muy semejantes y llevan ambos un símbolo triádico. Pero este símbolo se diferencia en uno y otro en que el del monstruo celeste consta de concha, hoja y cartucho con bandas cruzadas (cielo), y el del monstruo de la tierra, de concha, hoja y cartucho con el símbolo de la muerte. El primero lleva, además, signos astrales; puede ir acompañado de la banda planetaria, que es el cuerpo de la serpiente del cielo, mientras que el terrestre

lleva elementos vegetales y huesos, y a veces va acompañado por el ofidio que se esconde en las raíces de los árboles, dando vida a la vegetación.

Y la serpiente guardián de los tesoros subterráneos es la "fuerza de la vida" del mundo interior, la potencia vital escondida en las entrañas de la tierra, entre cuyos tesoros hay alimentos, plumas (agua) y huesos. Por eso se vincula con el Rayo, el dios de las lluvias, que reside en ese ámbito infraterrestre.

Todas estas imágenes nos muestran no sólo que la tierra y su fecundidad fueron simbolizadas por la serpiente, sino que el inframundo, concebido como el sitio de la muerte, contiene dentro de sí los gérmenes de la vida: ahí están las riquezas, que son agua, principio vital; ahí se ubica el ofidio que infunde vida a las raíces de los árboles y la serpiente emplumada acuática, de cuyas fauces surge la vegetación. Y ahí están los huesos que, como dijeron los nahuas, son los vestigios de los antepasados, que fundidos con la sangre de la serpiente emplumada, constituyen la materia prima de la que fueron formados los hombres de la época actual.

Este simbolismo mesoamericano del inframundo corrobora que, más que un nivel cósmico distinto, separado del terrestre, representa el gran útero de la madre tierra, la cual es simultáneamente origen y muerte, según la significación universal de la madre, tanto religiosa como psicológica.

Y asociadas con la gran madre tierra serpentina en este aspecto femenino, destacan las diosas I y O, la Luna y la vieja sacralizada, que fertilizan a la tierra con sus cántaros volcados y sus ofrendas de maíz. El poder generador de estas deidades está expresado en sus tocados serpentinos.

Estas distintas representaciones de la tierra concuerdan con el simbolismo universal de la serpiente, que es tanto potencia de vida, vegetación y tierra, como signo de muerte, inframundo y espíritu de los muertos que ahí habitan; nos expresan, además, que así como no hay una barrera entre serpiente-cielo y serpiente-tierra entre los mayas, tampoco la hay entre éstas y la serpiente-agua, porque el ofidio encarna tanto las fuerzas vitales engendradoras del cielo, como las virtudes

generadoras de la tierra que, en definitiva, se manifiestan en el agua.

Así, la tierra guarda en su interior la riqueza de la fertilidad y la abundancia, como poder generador, y recibe del cielo la lluvia que la fecunda, el poder engendrador, produciéndose de este modo la vida del mundo. Por eso la serpiente, que simboliza a ambos, como principio vital cósmico y divino, es omnipresente.

VII

SERPIENTE Y AGUA

La serpiente celeste y la terrestre están, según se ha hecho evidente, relacionadas con el agua, principio vital sagrado del universo y de los dioses, como se expresa en los mitos de origen, porque la serpiente es para los mayas la energía divina y fecundante del cosmos, que lo permea todo infundiendo la vida.

Aquí destacaremos su asociación con el agua terrestre (mares, lagos, ríos) y con la lluvia, pues aunque el monstruo celeste es productor de lluvia, tiene su equivalente terrestre con la misma función, y hay otra deidad que parece encarnar la lluvia en cuanto tal, y al mismo tiempo tener la misión de hacerla caer sobre la tierra: Chaac, el dios B, de carácter serpentino, que es el símil de Tláloc entre los nahuas, Cocijo entre los zapotecas y Tajín entre los totonacas.

La serpiente y el agua terrestre

La serpiente-vasija

Para los mayas, el agua terrestre de ríos, lagunas y mares no es distinta del agua de lluvia, sino que ésta procede de aquélla; más bien, el agua está en constante movimiento; asciende para formar las nubes y luego desciende sobre la

tierra para fecundar los campos y los bosques. Este movimiento es causado por seres divinos de carácter ofídico, y tanto agua terrestre (la que asciende), como agua celeste (la que desciende) tienen una naturaleza serpentina. Esta idea es muy clara en ciertas representaciones de los códices en las que una serpiente forma con su cuerpo una vasija que contiene agua, en tanto que de sus fauces abiertas hacia arriba (lo que la identifica con la serpiente erecta) emerge Chaac, la deidad de la lluvia. Esta serpiente-vasija parece ser la serpiente-tierra, el principio generador, produciendo agua.

En las páginas 33bl, 34bl y 35bl del *Códice Dresde* vemos al dios **B** surgiendo de las mandíbulas de una serpiente-vasija, cuyo cuerpo está decorado con símbolos de agua; dentro de la vasija se ve el numeral 19, asociado con la serpiente y con la lluvia porque el día 19 del *Tzolkín, Cauac,* es tormenta, rayo, trueno y, según Thompson, es el día del dragón celeste, ya que el signo aparece sobre su cuerpo, y porque el número 19 se compone de 10, muerte, inframundo, y 9, serpiente Chicchan (un aspecto de la serpiente-cielo).[165] El 9 se vincula también con el inframundo, el cual se divide en 9 estratos, por lo que el 19 expresaría, entonces, el carácter ctónico originario de la serpiente. En algunas representaciones de serpientes, sus cuerpos se decoran con 19 manchas, como lo ha destacado Tozzer.[166]

El Chaac que surge de la serpiente-vasija de la página 33bl (Fig. 45a) porta un hacha, y los de las páginas 34bl y 35bl, un hacha y una bolsa de semillas. Förstemann dice que estas figuras se refieren a lapsos de tiempo, representando la serpiente épocas de nacimiento del agua,[167] lo cual parece verosímil, además de que expresan, según creemos, la idea de que el agua de lluvia procede de los depósitos de agua en la tierra. En el grupo de glifos de la serpiente-vasija de estas páginas se encuentra un signo serpentino con espiral que alude a la serpiente, como dice Förstemann; este signo está prefijado

[165] *Vid supra,* Cap. V. Thompson, *Maya Hieroglyphic...,* p. 81. Maricela Ayala, comunicación personal.
[166] Tozzer, "Animal Figures...", p. 313.
[167] Förstemann, *op. cit.,* p. 155-6.

por el número 9, como el glifo del dios serpentino K (sangre y vegetación), que es una deidad de la fertilidad terrestre. Esto, aunado al número 19 en el interior de las serpientes-vasijas y a sus fauces abiertas hacia arriba, expresa el carácter terrestre de estos ofidios, que parecen ser, así, la imagen simbólica de los lagos y los ríos.

Thompson dice que estos ofidios-vasijas para contener agua deben representar los reservorios en los que los Chaaques y los Tlaloques se proveen de agua, que después vacían sobre la tierra; cita el *Códice Borgia,* 27 y 28, en donde se ve a los Tlaloques vaciando agua de jarras y de serpientes que llevan en las manos. Asegura que el número 19 está en la vasija únicamente indicando lago o espacio.[168]

La idea de los dioses de la lluvia con vasijas de las que cae líquido aparece también en el *Códice Selden* (rollo), Láms. VII y VIII. Ahí Tláloc empuña un hacha con una mano y con la otra sostiene la cabeza de un Tlaloque o jarra de la que brota lluvia. El agua cae sobre una serpiente de cascabel que está siendo decapitada por un guerrero, lo cual la asocia con el Tlaloque; del cuello de la serpiente brota un río.

En el *Madrid,* 3a, 4a, 5a y 6a se pintaron también las serpientes-vasijas conteniendo agua (Fig. 46); sus cuerpos están decorados con bandas diagonales alternadas con signos hachurados en 3 y 5, y con puntos en 4 y 6. En 3 la serpiente tiene la cabeza del dios B, el cual aparece todas las veces al lado de la vasija con una antorcha en la mano: en 3 levantada y en las otras hacia abajo, portando con la mano derecha el hacha característica. Según Thompson, estos cuatro reptiles recipientes también "corresponden a las cuatro tinas que contienen las lluvias en la creencia mexicana y zapoteca".[169] En el interior de estos ofidios está el número 18, en vez del 19 que encontramos en las imágenes paralelas del *Dresde.* Tal vez este numeral exprese la importancia del agua terrestre para la fertilidad del maíz, ya que el 18 se forma con el 10, muerte e inframundo, y el 8, dios del maíz.

168 Thompson, *A commentary...*
169 Thompson, *Historia...*, p. 314.

Estas figuras pudieran expresar, además de lo señalado, que el agua procede de la serpiente-tierra, es decir, que ésta es la generadora del líquido. Y el dios B, que a la vez es él mismo serpiente, asciende hacia el cielo desde las mandíbulas abiertas de estas sierpes como una manifestación del agua misma, la cual, al llegar a las alturas, será transformada en lluvia que el monstruo celeste hará retornar a la tierra.

En las fuentes escritas coloniales hemos encontrado muy pocas referencias a las serpientes asociadas con agua terrestre, que puedan corroborar la idea de que las serpientes-vasijas de los códices representan los receptáculos de agua o las fuentes que se encuentran en la tierra; pero sí se menciona el carácter divino y el movimiento ascendente y descendente del agua, que se expresa en las imágenes de los códices: Fuentes y Guzmán, hablando de Mixco, Guatemala, dice que ahí creían...

> ...en que el agua es un Dios que sabe muchos caminos y tiene mucha fuerza, pues se sube á el cielo para llover...[170]

Y además, Márgil de Jesús recoge un dato sobre la relación del ofidio con las lagunas, entre los quichés y zutuhiles, lo cual nos permite saber que durante la Colonia persistía esta asociación simbólica de agua terrestre y serpiente:

> ...iban ellos mismos y sacrificaban y bendecían los ríos en donde habían de pescar así los peces como los camarones, en donde se les ofrecía visiblemente una culebra a quien veneraban como diosa de las aguas, y encargaban la custodia de los canastos en que cogían los camarones... si tal vez los dichos pescadores llevados de alguna natural displicencia se descuidaban en el sacrificio, la dicha culebra verbalmente lo pedía diciéndoles que la *dieran su bebida y comida* y de no, amenazándoles con varios espantos y peligros.[171]

[170] Fuentes y Guzmán, *op. cit.*, Vol. I, p. 319.
[171] Márgil de Jesús, en Sáenz de Santa María, *op. cit.*, p. 483.

Chicchan y otras deidades acuáticas terrestres

Los grupos mayanses actuales han conservado ciertas creencias que concuerdan con nuestra interpretación de la serpiente-vasija, y, una vez más, estas creencias han constituido para nosotros una valiosa ayuda para comprender el significado de las representaciones plásticas prehispánicas, al mismo tiempo que éstas aclaran y ubican las concepciones religiosas de los mayas contemporáneos.

Como hemos señalado en el Capítulo V, el dios serpentino prehispánico Chicchan, que parece corresponder al dios Ch o H de los códices, y que tiene un carácter terrestre expresado por su vínculo con el jaguar, con el número 9 (inframundo) y con el dios de la muerte, parece estar muy cercanamente relacionado con el monstruo celeste, porque ambos representan a la *Crotalus durissus durissus* o *tzabcan*. Además, Chicchan es el nombre de la gran serpiente celeste de los chortís actuales, que es una y cuatro, que se identifica con la serpiente emplumada y que es productora de lluvia, lo que la presenta como una sobrevivencia del monstruo celeste prehispánico, que reúne todas estas características.

Pero esta deidad serpentina chortí tiene un aspecto terrestre, que se liga con las serpientes-vasijas de los códices por tener, según creemos, el mismo simbolismo religioso. Las concavidades acuáticas de la tierra son habitáculos de los Chicchanes, una de cuyas misiones es provocar la evaporación del agua terrestre para producir las nubes que se resolverán en lluvia. Además, los Chicchanes se vinculan con las otras serpientes ctónicas porque en ciertas épocas del año viven en el interior de las colinas. Esto comprueba que las serpientes ctónicas representan la energía fecundante oculta en el interior de la tierra, que, por ello mismo, se asocia al útero materno, poseedor de gérmenes de vida.

Según la información recogida por Wisdom entre los chortís, los Chicchanes terrestres son muy numerosos y se denominan *tcix tcan*. Viven en cada curso o depósito de agua, constituyendo el "espíritu" de él. Las serpientes naturales pueden ser la encarnación de estas deidades, por lo que cuando se encuentra alguna cerca del agua se piensa que es un Chic-

chan y no se le mata, pues de hacerlo, el agua se secaría. Se dice que después de un aguacero se ven más serpientes porque los Chicchanes han salido a la tierra para provocar la lluvia. Durante la estación seca casi no se ven serpientes, pues los Chicchanes están en el interior de las colinas.[172]

Wisdom da a conocer que hay creencias muy semejantes en otros grupos mesoamericanos, cuando cita a Parsons, quien encontró que en Mitla se cree que las crecientes son enviadas por una serpiente que desciende del cielo y vive en una fuente, y que la muerte de una serpiente, que es el "espíritu" de un depósito o curso de agua, determina que éste se agote.[173]

En la estación de lluvias, los Chicchanes terrestres, que durante la época seca están en el interior de la tierra, ocupan los ríos; pero los de los lagos y el mar permanecen ahí siempre; esto se debe tal vez a que los ríos decrecen en la estación seca, mientras que los lagos y el mar no decrecen. Los Chicchanes celestes también habitan en los lagos de las altas montañas, lo mismo que algunas serpientes emplumadas prehispánicas, según lo hemos destacado en el Capítulo V.

Dado que la mayoría de los ríos y arroyos nace en las colinas, cuando se acerca la estación seca los Chicchanes remontan el curso para pasar esa temporada cerca de las fuentes. Cuando torna la estación de lluvias, descienden de las colinas y penetran en los cursos de agua, que aumentan con sus cuerpos de grandes serpientes. Si muchos Chicchanes se introducen en el río, se provocan inundaciones, y si uno de ellos deja un río y por tierra se dirige a otro, su cuerpo provoca aludes y huracanes, destruyendo todo a su paso.

Cuando la estación de lluvias termina, vuelven a las colinas, por lo que disminuye el caudal de los ríos. Ya dentro de las colinas, los Chicchanes reposan, y cuando cambian de posición durante su sueño, provocan terremotos.[174]

172 Wisdom, *op. cit.*, p. 439.

173 *Ibidem,* p. 445. Los triques de Oaxaca creen que cuando una serpiente-relámpago (o serpiente emplumada) llega a vivir en un lago va a haber abundantes aguaceros en la región; pero si la gente es descuidada y desperdicia el maíz, la serpiente se ofende y se va, lo que ocasiona varios años de sequía (Longacre, "The Plumed Serpent...", p. 114-5.

174 Wisdom, *op. cit.*, p. 446.

Este carácter infraterrestre de los Chicchanes los vincula, como hemos dicho, con las serpientes ctónicas habitantes de las cavernas que, en tanto que son poseedoras o guardianas de riquezas, se identifican también con el agua, considerada a nivel mesoamericano como lo precioso por excelencia.

En cuanto al culto a estas deidades serpentinas, una o dos veces por año, durante la estación seca, los chortís realizan ceremonias a orillas de alguna fuente sagrada, hogar de los Chicchanes, para propiciar que éstos ocupen los arroyos y ríos en los meses siguientes, llevando la lluvia con ellos.[175]

Hay otros dioses entre los mayas actuales que parecen corresponder a los Chicchanes chortís. Entre algunos grupos de Guatemala (como los k'ekchís) existen los Tzultacah, dioses innumerables que representan una fuente o un río y que a la vez son señores de las montañas, que viven en el interior de ellas, y señores de los animales. Son también machos y hembras. Los k'ekchís de las cercanías de Cobán hablan del Tzultacah de Pecmo, que es el nombre de una montaña con una famosa cueva. Pecmo protege de las fiebres y de las mordeduras de serpiente. Algunos se denominan Truenos, y se cree que los truenos provienen de un Tzultacah hablando con otro, como se afirma de los Chicchanes. A veces los llaman 'Anjel identificándolos con esa otra deidad de la lluvia.[176] Están también estrechamente ligados con la serpiente; sobre esto Thompson dice:

> Las serpientes son servidores de los Tzultacah, quienes las mandan a castigar al hombre por una cosa mal hecha; una ligera mordedura (no venenosa) por un delito de menor cuantía, y una mordedura de serpiente de cascabel cuando la cosa es más grave. En algunas partes los indios no matan a las serpientes por el temor de enojar a sus dueños, los Tzultacah, cuyas cavernas y viviendas subterráneas están provistas de hamacas, donde descansan los dioses; los cordajes de éstas son las serpientes de cascabel.[177]

175 *Ibidem,* p. 494.
176 Thompson, *Historia...*, p. 332-3 y *Ethnology...*, p. 59-60.
177 Thompson, *Historia...*, p. 334.

Los tzotziles pedranos creen en ciertas serpientes acuáticas, pero las consideran como seres maléficos, habiendo perdido la creencia en serpientes acuáticas benéficas, que tal vez tuvieron, como los otros grupos que hemos mencionado. Hablan de una gigantesca sierpe llamada Popchon, "culebra de petate", la cual provocó una gran creciente que casi sumergió la iglesia de San Pedro Chenalhó, al tapar con su cabeza el sumidero. Los *wayjeletik* o yo animales de las personas se reunieron para destaparlo, pero no pudieron, por lo que llamaron en su ayuda a la X'Ob, el alma del maíz de Magdalena. Ésta bailó y cantó haciendo que el Popchon volviera la cabeza, y entonces le enterró en ella el *tsutsún-tak'ín* (punta metálica de flecha) abriéndola en dos, con lo cual corrió nuevamente el agua. Al Popchon le llaman también *natik' iljol,* que es un ser de pelo largo, destructor de la vida humana, e *Ik'al,* espectro negro temible.[178]

Otro ser maléfico serpentino es el *tsotsk'ob,* serpiente, pero "como brazo peludo" que vive dentro de una laguna y a veces en los ríos profundos. Se cuenta que trató de matar al dios de la lluvia. Un hombre llamado Ysusumprum vio una puerta en el cerro, dentro de la cual había mujeres como ladinas y niños; era la familia del 'Anjel, el cual le dio su tambor y le dijo que metiera la cabeza en un hoyo. No la metió bien y entonces salió un rayo del tambor y mató al *tsotsk'ob,* pero también al hombre.[179]

Según la tradición de Chuquiyaca, Chiapas, en el fondo de la laguna del mismo nombre habita una gran serpiente que fue quien destruyó el antiguo Chuquiyaca.[180]

Estas leyendas de los grupos chiapanecos nos hablan de serpientes acuáticas y ctónicas, que tal vez por su asociación con el inframundo adquirieron un carácter maléfico, al impregnarse estos conceptos de ideas cristianas. Sin embargo, sugieren la existencia de ideas semejantes a las antes señaladas.

En tanto que todos estos seres serpentinos son más bien de

[178] Guiteras, *op. cit.,* p. 183 y 225.

[179] *Ibidem,* p. 165-6.

[180] Marcos Becerra, *Nombres geográficos indígenas del Estado de Chiapas,* Imprenta del Gobierno, Tuxtla Gutiérrez, 1930. Citado por Lee, "El origen del lago Jécamayá...", p. 368.

carácter masculino, hay serpientes acuáticas de las lagunas que se vinculan con lo femenino. Según los tojolabales, en la laguna Tintonixac (cerca de Margaritas) vive una "sirpienta" que en las noches de luna sale a lavar su ropa a media laguna, porque es la dueña del agua y de todo lo que está en ella. Tiene treinta o cuarenta toritos plateados que salen a pastar y en cuanto ven a un extraño se meten en el agua. Por ser una serpiente femenina la dueña de la laguna, son las mujeres las que pescan, y a veces los niños participan, ya que todavía no son adultos.[181]

Aquí se expresa la relación de la serpiente con la Luna y el agua que se manifiesta en los códices con las representaciones de la diosa I y de la diosa O de las que hemos hablado en el capítulo anterior, por su vínculo con la tierra en su carácter materno.

Así, las serpientes asociadas con agua terrestre entre los grupos mayanses actuales, en especial los Chicchanes y los Tzultacah, que son serpientes ctónicas, corroboran la idea de que la serpiente celeste y la terrestre están expresando la energía que da al agua su poder fecundante, ya que ambas producen el precioso líquido que surge de sus fauces tanto para ascender al cielo como para descender sobre la tierra. Éste aparece, así, como el principal elemento natural en el pensamiento religioso de los mayas, aquel del cual depende la existencia del universo.

La serpiente y el agua celeste

Chaac

Chaac es una de las deidades cuádruples de los mayas yucatecos. En otros grupos mayanses tiene equivalentes, asociados sobre todo a los relámpagos, pero su culto es más impor-

181 Otto Schumann, comunicación personal. *Vid.* Ruz, *op. cit.*, p. 60.

tante en Yucatán, desde la época prehispánica hasta hoy, debido obviamente a la escasez de lluvia en esta región. Landa menciona a los Chaaques vinculados con los colores de las cuatro direcciones del mundo, al hablar de los portadores de año[182] y dice que Chaac era dios de los maizales.

Chaac se ha identificado con el dios B de los códices,[183] uno de los narigudos, que se representa como un ser antropomorfo con larga nariz, sobre la cual hay una elemento en forma de voluta curvada hacia arriba; el ojo es grande, cuadrangular y con pupila en forma de espiral; bajo el párpado inferior tiene una voluta semejante a la de la nariz, que se curva sobre la sien; encima del ojo, formando la frente, hay un elemento redondeado que se angosta sobre la nariz y que tiene un pequeño círculo en el centro; en la boca se destacan los dientes; a veces un colmillo sale bajo el labio superior, y en las comisuras aparece el colmillo enrollado, lengua o cuerpo de serpiente, que llevan las serpientes, el dios G y el dios K, como hemos señalado antes. Respecto de los rasgos característicos de este dios, claramente serpentinos, dice Thompson:

> Spinden y otros han demostrado de modo conclusivo que los rasgos de este dios de larga nariz, igualmente común en los monumentos, proceden de los de la serpiente.[184]

Esto parece corroborarse con representaciones como la del *Dresde,* 35b2, donde una serpiente ondulante, con círculos acuáticos en el cuerpo y que se levanta en medio del agua, lleva la cabeza del dios B (Fig. 45b). Imágenes semejantes aparecen en el *Dresde,* 36a1 y en el *Madrid,* 3a y 10b. El dios K, que lleva elementos muy parecidos, también es serpentino, pues en el *Madrid,* 31b, como ya vimos, su cara se une al cuerpo de una serpiente, sobre la que está montado Chaac con el signo *Kan* (maíz) en su espalda, mostrándonos la íntima relación de estos dos dioses, uno sangre y vegetación y el otro agua (Fig. 42).

En los códices, Chaac está representado de múltiples mane-

182 Landa, *Relación...*, p. 62-63.
183 Tozzer, "Animal figures..." p. 313-4.
184 Thompson, *Historia...*, p. 308.

ras; es el dios que más aparece en el códice *Dresde;* 134 veces, según Thompson.[185] Se le encuentra sentado sobre los árboles direccionales, sobre animales, sobre bandas celestes, sobre nubes, dentro de un marco con signos *Caban* (tierra), y sobre las fauces abiertas de grandes serpientes que parecen representar temporalidad.

Muchas veces aparece con un hacha levantada en la mano (*Dresde,* 33b), que puede representar, según Thompson, los rayos, ya que los mayas mopanes actuales del sur de Belice llaman "hachas de Chaac" a unas hachitas de piedra pulimentadas que simbolizan los rayos.[186] El antecedente del dios B con un hacha en la mano está en Izapa, a nuestra manera de ver, donde se esculpió un hombre-dragón levantando un hacha frente a una serpiente (Fig. 6).[187] Los Tlaloques nahuas también se representan con hachas en la mano y a veces con serpientes.[188] En ocasiones, Chaac aparece con antorchas, símbolo de la sequía, ya que de él dependía que lloviera o no. Ejecuta, en fin, acciones muy diversas, y muy frecuentemente se asocia con serpientes y con agua.

Aquí sólo destacaremos las representaciones en las que aparece con una serpiente, que generalmente se acompañan de símbolos de lluvia, aunque a veces la serpiente se representa con agua sin la presencia del dios B.

En la parte b de las páginas 4, 5 y 6 del *Madrid* se encuentra el dios B entrelazado con una serpiente, en medio de una copiosa lluvia. En 5b se trata de dos serpientes, pues las cabezas cuelgan hacia abajo y las colas, con cascabeles, penden encima de las cabezas. Los cascabeles revelan que se trata de la serpiente *Crotalus,* la misma que representa al dragón celeste (Fig. 46).

La asociación Chaac-serpiente-lluvia se ve también en las páginas 9, 12 y 30a del *Madrid.* En la 9 se pintó una gran figura de Chaac coloreada de azul, con las piernas y los brazos abiertos; sobre el abdomen hay una vasija vuelta hacia abajo de la que cae agua; detrás del dios ondula el cuerpo

185 Thompson, *A commentary...,* p. 27.
186 Thompson, *Historia...,* p. 308.
187 *Vid.* Cap. III.
188 *Códice Laud,* p. XXI; *Códice Vaticano Latino,* p. XXVIII.

de una gran sierpe. La escena está debajo de una banda planetaria (serpiente celeste) (Fig. 47).

En la 12, también de una faja astral, parece caer el dios B, con el cuerpo manchado como piel de jaguar (Fig. 48). Sobre la banda hay dos signos *Kin* (Sol), rodeados de nubes; de ellos cae lluvia, que aumenta bajo la faja astral. Detras del dios B desciende una serpiente adornada con líneas paralelas y signos *Chicchan*. A la izquierda se ven ofrendas sobre una vasija: signos *Kan* (maíz), iguana, tigrillo, cabeza de pavo y comida ritual. Ello indica ritos dedicados a Chaac para propiciar la lluvia.

En la p. 30a se ve una serpiente cuya cabeza está abajo, así como la cola, mientras que el cuerpo se eleva en el centro adornado con signos *Chicchan* y bandas diagonales (Fig. 49). Sobre la cabeza está de pie el dios B derramando agua de una vasija, símbolo común para expresar lluvia; encima de la cola hay una deidad femenina haciendo lo mismo, que es semejante a la diosa O de la página 74 del *Dresde,* la cual aparece con el dragón celeste volcando un recipiente con agua. Estas diosas expresan la universal relación simbólica mujer-agua-serpiente. En la parte b de la misma página hay una deidad femenina con los brazos y las piernas abiertos; de las axilas y entre las piernas caen torrentes de agua; B está sentado en su pie derecho y ella lleva tocado de serpiente, como la diosa I y la O. Una deidad femenina semejante, con un extraño ojo proyectado hacia afuera y tocado de serpiente enroscada, piernas abiertas, de entre las cuales cae un chorro de agua, y una serpiente *Crotalus* en la cintura, aparece en la página 32b del *Madrid* (Fig. 50). Todas estas deidades femeninas pueden estar significando el aspecto femenino de la lluvia.

En el *Códice Dresde* encontramos otro tipo de asociaciones Chaac-serpiente-agua: en la página 37b3 Chaac, sentado sobre agua, sostiene con la mano una serpiente con la cabeza hacia abajo; dentro del agua, debajo de la serpiente, una figura que, al parecer, es humana, emerge de un caracol, símbolo de nacimiento en la religión maya (Fig. 45d).[189] En

[189] Dice Förstemann que la serpiente se presenta aquí como protectora del nacimiento (*op. cit.*, p. 158). Thompson piensa que la figura humana puede ser un Bacab (*A commentary*..., p. 100).

esta imagen pudiera expresarse que la serpiente y el dios B también inducen la fertilidad del hombre, así como lo hacen con la de la tierra.

Una serpiente colgando con la cabeza hacia abajo aparece en otras muchas figuras de Chaac, a veces detrás del dios, a veces en su mano, como la anteriormente descrita. En la página 66a3 del *Códice Dresde,* vemos a la deidad de la lluvia con una serpiente en la mano, con la cabeza hacia abajo; pero aquí el dios lleva hacha y escudo, y parece ir caminando. Esta serpiente pudiera expresar el poder del dios, pues así la encontramos frecuentemente en las manos de los gobernantes, en las estelas de la región central del área maya. En la página 40c3 del mismo códice también vemos esa idea: el dios B está sentado sobre cuatro signos astronómicos con el numeral 19 (que se asocia con la serpiente y con el mencionado dios en los ofidios-vasijas). Lleva puesto un manto de gala y ase con la mano derecha una serpiente.

Como dios celeste, en la página 42a1 del *Dresde,* B aparece sentado sobre una serpiente enroscada que lleva el signo del cielo (bandas cruzadas) entre su cuerpo. En la cabeza de la serpiente hay tres signos *Kan,* maíz (Fig. 45c).

En la página 6 del *París,* B, cuyo torso brota de un caracol, aunque abajo se ven las piernas, parece llevar en la mano la cabeza de una serpiente. En el caracol hay símbolos de agua.

Otras figuras de los códices muestran al dios B, o sus rasgos, vinculado con la serpiente, en asociación con otras deidades, expresando, al parecer, el concepto de armonía vida-muerte.

En la página 20a del *Códice Madrid* se ven dos figuras surgiendo de las fauces de sendas serpientes; la de la derecha lleva el signo *Kan* en la mano y parece ser una figura humana. La de la izquierda lleva como ojo el signo *Akbal,* oscuridad, y señala con los dedos índices de ambas manos hacia abajo y hacia arriba. Las fauces del monstruo tienen dientes afilados y sobre la nariz lleva el adorno del dios B, o sea, que parece ser una manifestación serpentina de la deidad. La oscuridad aquí parece indicar muerte, por lo que es posible que esta imagen represente la idea de que tanto la vida como

la muerte proceden de la serpiente, y se liga con otra representación del dios de la muerte vinculado con la serpiente que hemos mencionado antes.

En la página 33 de este mismo códice, un dios negro, provisto de una especie de pinzas de escorpión que salen de su cintura (símbolo de inframundo) porta con las manos un hacha y una antorcha (atributos de Chaac); de las pinzas, y de entre las piernas, cae agua, y una serpiente está sobre su vientre; la figura es muy semejante a la de la deidad femenina de la página 32 del *Madrid,* y pudiera significar agua destructiva, expresando también, así, la dualidad de la serpiente como vida-muerte.

Escultóricamente, Chaac parece representarse fundamentalmente en obras de la península de Yucatán (estilos Rio Bec, Chenes y Puuc), donde se esculpe en forma de un gran mascarón geométrico hecho de mosaico de piedra, que decora buena parte de los edificios de estos estilos (Fig. 51). Gordon considera que estos mascarones son cabezas de serpientes vistas de frente, ya que tienen, según él, tres elementos que están en las representaciones de serpientes: el símbolo *Ahau* (como en el altar 0 de Copán), el arco superciliar y la quijada.[190] Pero además, los mascarones tienen, como una de sus principales características, una larga nariz que puede levantarse o descender, adornada a veces con círculos acuáticos; esta nariz corresponde a la larga nariz de los dioses narigudos que, a su vez, se identifica con la fauce superior alargada de la serpiente. Los dientes también tienen una semejanza con los de las serpientes. El mascarón pudiera ser, así, una cara de serpiente esquematizada, como señala Gordon.

Respecto de la identificación de estos mascarones con alguna deidad de los códices y los documentos, se han dado diversas interpretaciones. Es común asociarlos con Chaac, basándose en la interpretación de que este dios es el dios narigudo que simboliza la lluvia, pero, como hemos destacado

[190] Gordon, *op. cit.,* p. 147.

antes, hay tres dioses narigudos asociados con la fertilidad: Itzam Na, monstruo celeste generador de lluvia; Bolon Dz' acab, vegetación y sangre, y Chaac, lluvia, que corresponden, respectivamente, a los dioses D, K y B. Así, quienes dicen que el mascarón es serpiente emplumada (Spinden), que es Bolon Dz' acab (Seler), que es Chaac (Ruz y Foncerrada)[191] pudieran tener todos razón, ya que algunos mascarones tienen plumas; otros, elementos vegetales; unos más, los rasgos distintivos de Chaac. No pretendemos hacer aquí un análisis de los mascarones, como tampoco lo hemos hecho de los dioses narigudos, pues nos interesa sólo destacar su índole serpentina, pero creemos que hay suficientes indicios para pensar que esta forma plástica corresponde a los dioses narigudos, por lo que los distintos tipos de mascarones pudieran representar a estas distintas deidades, que tienen en común el ser ofídicas y simbolizar los poderes fecundantes de la naturaleza.

Martha Foncerrada, que ha realizado un análisis estético del mascarón,[192] señala las múltiples variantes en la representación del mismo y menciona las diversas interpretaciones que se han hecho. Ella desecha la opinión de Spinden de que los mascarones derivan de la serpiente emplumada, pensando que ésta proviene del Altiplano central, pero pudiera ser que Spinden se refiriera más bien a la serpiente emplumada maya, la que aparece en el área desde el periodo Preclásico y que fue uno de los principales símbolos religiosos en el Clásico, como hemos visto antes, y no a la que trajeron los grupos del Altiplano Central a principios del Posclásico, es decir, Quetzalcóatl-Kukulcán. Ella piensa que el mascarón representa a Chaac y combina rasgos de jaguar, serpiente y hombre, pero también es cierto que algunos ejemplares llevan plumas, lo que los asocia directamente con la serpiente emplumada, uno de los aspectos de la serpiente-cielo, productora de lluvia.

Por todo lo anterior, creemos que el mascarón puede ser considerado como una representación escultórica de los dioses de la lluvia y la fertilidad, es decir, los dioses narigudos, de naturaleza serpentina. Esto parece confirmarse por los muchos

191 Foncerrada, *op. cit.*
192 *Ibidem.*

símbolos ofídicos que acompañan a los mascarones, entre los que destacan los del Palacio de Sayil, los del Palacio de Labná, los del templo de los Muñecos de Dzibilchaltún y los del edificio 1A1 de Kabah.

En el segundo piso del Palacio de Sayil encontramos un mascarón con cuerpo de dios descendente, que se ubica entre dos serpientes; las cabezas de perfil de estos ofidios son muy semejantes al mascarón. En el Palacio de Labná, rematando una esquina, hay un magnífico mascarón con las fauces abiertas; de ellas emergen unas mandíbulas de serpiente, dentro de las cuales se ve un rostro humano (Fig. 52). En el templo de los Muñecos de Dzibilchaltún encontramos en el friso mascarones sobre las puertas y en los ángulos; entre ellos se enlazan cuerpos de serpientes decorados con puntos, conchas y caracoles modelados en estuco; como no hay cabezas, es claro que los mascarones son precisamente las cabezas de estas serpientes entrelazadas, cuyo carácter acuático se acentúa con los símbolos que adornan los cuerpos. Finalmente, en el edificio 1A1 de Kabah, los mascarones que se superponen en las esquinas del templo se unen a cuerpos de serpientes que se entrelazan formando un *guilloche* y rematan con borlas y plumas. En estas representaciones se hace evidente no sólo la naturaleza serpentina del mascarón, sino también su estrecho vínculo con el monstruo celeste bicéfalo, que simbolizó el agua celeste.

El mascarón se encuentra también ocupando toda la fachada de un templo, con la puerta como boca. Esta forma expresa un importante concepto religioso a nivel universal, que se liga fundamentalmente con el ofidio.

El templo-monstruo se construyó en el estilo Chenes del sur de la península de Yucatán, aunque aparece también en otros sitios, como Copán (templos 11 y 22), en templos de Rio Bec y Xpuhil, y en el Palacio del Gobernador y la pirámide del Adivino de Uxmal. Los más destacados son los de Hochob, Hormiguero, Chicaná, Payán, Dzibilnocac y El Tabasqueño, que son muy semejantes entre sí. La fachada del Palacio principal de Hochob (Fig. 53) es un enorme mascarón central

cuya boca constituye la entrada del templo, flanqueada por una hilera de dientes. Sobre el vano se destacan los ojos en forma de voluta y a los lados hay orejeras decoradas con lengua bífida, serpientes vistas de perfil y otros ofidios, constituidos sólo por la cabeza y el crótalo. En la parte superior, el mascarón remata con dos serpientes, cuyos cuerpos extendidos se entrelazan en la parte central y rematan con sendas cabezas en los extremos.

El templo-monstruo parece representar el sitio divino al que sólo pueden entrar aquellos que se han sacralizado, es decir, que han pasado por una iniciación, ya que el ser tragado por una serpiente es la forma de adquirir poderes divinos entre los mayas y otros grupos diversos, como veremos en la Tercera Parte. Éste parece ser también el significado de las representaciones de una figura humana surgiendo de las fauces de un animal; dado que esta figura a veces es un dios, como es el caso frecuente en las representaciones de la serpiente celeste, podemos decir que también los dioses se sacralizan a través del ofidio, que es la energía sagrada por excelencia del cosmos.

El templo-monstruo se asocia a la "cabaña iniciática" de la que habla Eliade, construcción con forma de serpiente en la que los que han de iniciarse deben pasar un tiempo determinado, y que simboliza al monstruo que traga al iniciado haciéndole morir para que advenga su renacimiento a un mundo sagrado.[193] Estas asociaciones nos confirman también el carácter serpentino del mascarón.

Un motivo que aparece siempre en los templos del estilo Puuc, y ocasionalmente en el área del Usumacinta, en Palenque y en Uaxactún es la greca escalonada, asociada con el rayo del dios de la lluvia y, por tanto, con la serpiente, además de que en los códices, Chaac aparece a veces con un ofidio en la mano. Dice Foncerrada a propósito de esta greca:

> La greca y el "xicalcoliuhqui", tanto en el Tajín como en Uxmal, forma parte del complejo decorativo de templos dedicados al dios

[193] Eliade, *Chamanismo...* y *Le sacré et le profanne.*

de la lluvia. La greca podría tal vez interpretarse como la estilización consciente del rayo que Tláloc, el dios de la lluvia del Altiplano, enarbola como símbolo de su poder para proveer al hombre del precioso líquido. La relación que existe entre el rayo y la serpiente como fuerzas o deidades celestes y la greca escalonada como forma plástica que las simboliza, puede entenderse por la semejanza real que existe entre el rayo y el reptil, dos formas ondulantes que, fugazmente, cruzan serpenteando, una en el cielo, la otra en la tierra.[194]

Brinton había destacado ya la relación entre el rayo y la serpiente, descubierta por Schwarz en sus investigaciones sobre las mitologías griega y germana. Schwarz afirmó que el simbolismo serpentino que predomina sobre los otros es el relámpago, y que esto deriva de la semejanza que el movimiento de la serpiente (un rápido relampagueo que culmina con su mordedura mortal) tiene con el curso en zigzag (el rápido relampagueo y el repentino golpe de la descarga eléctrica) del rayo. Dice que por esta semejanza la serpiente adquirió su carácter sagrado para el hombre. De ahí deduce que la serpiente se convirtió en un dios del terror contra el que luchan los héroes, como San Jorge y Thor; pero por su conexión con las lluvias de verano, adquirió el carácter opuesto de dios de la fertilidad, la riqueza y la abundancia.[195]

La serpiente tiene otras muchas significaciones, pero ésta, señalada en 1860 por Schwarz, parece ser una de las más importantes e implica la armonía de contrarios que siempre es encarnada por la serpiente: el relámpago es vida y muerte; es fuego y agua; es bien y mal.

En las representaciones plásticas mayas, fundamentalmente en los códices, parece estar claramente expresada la idea de que el agua procede de la serpiente, lo cual confirma el simbolismo que señala Foncerrada y que destaca Schwarz para otros grupos. También podría estar presente la idea de que el agua es la serpiente misma, como energía fecundante, y Chaac pudiera ser la manifestación antropozoomorfa de la serpiente, cuya misión sería enviar el agua a la tierra, como

[194] Foncerrada, *op. cit.*, p. 129-130.

[195] *Der Ursprung der Mythologie dargelet an Griechischer and Deutscher Sage*, Berlin, 1860. En Brinton, *Myths of the New World*, p. 117.

está expreso, a nuestro parecer, en algunos pronósticos y otros fragmentos de los *Chilames* de Yucatán. En la profecía para el año 13 *Kan* del *Katún* 5 *Ahau*, se dice:

> Será entonces cuando se sequen las fuentes de agua y será entonces cuando Thuul Can Chac, El-Chac-que-chorrea-serpientes, se yerga hasta el fin de las aguas profundas y en los pantanos.[196]

Y el pronóstico para otro *Katún* 5 *Ahau* asienta:

> Más allá del monte, más allá de las lomas rocosas, Thuul Can Chac, El-Chac-que-chorrea-serpientes, se alzará con sequía por todas partes.[197]

En estos fragmentos, las serpientes encarnan al agua, que chorrea de Chaac, y el dios aparece también como productor de la sequía, ya que tiene el carácter ambivalente de beneficiar al hombre con la fertilidad o de castigarlo negándosela.

Las diferencias entre el monstruo celeste generador de la lluvia y Chaac no son muy claras. De las serpientes que acompañan a Chaac en los códices muchas veces cae lluvia, como también del cuerpo del dragón, por lo que tal vez representen el mismo concepto, pero las serpientes de Chaac serían la lluvia misma.

En un fragmento del *Chilam Balam de Chumayel* también se menciona la relación serpiente-Chaac, apareciendo aquélla como la energía de éste:

> Entonces fue robada la Serpiente de Vida [Canhel] de *Chac-xib-Chac*. Y la Serpiente de Vida de *Sac-xib-Chac* fue robada. Y la Serpiente de Vida de *Ek-yuuan-Chac* fue arrebatada también.[198]

196 Barrera Vázquez, *El libro...*, p. 101.
197 *Ibidem*, p. 53.
198 *Chilam Balam de Chumayel*, p. 221.

El Canhel, traducido por Mediz Bolio como Serpiente de Vida, y del que hemos hablado en el Capítulo III, aparece como principio vital de los dioses celestes en la cosmogonía, bajo la forma de una serpiente emplumada, y aquí como principio vital de Chaac, lo que comprueba su naturaleza serpentina. Thompson lo identifica con Chaac, basándose en que en los años *Kan* ponían a Bolon Dz'acab con un "angel" sobre su espalda, según Landa, y en que en el año correspondiente en el *Dresde*, un Bacab lleva a cuestas a un Chaac.[199] Pero la asociación más clara con la cita de Landa, a nuestra manera de ver, está en la página 31b del *Madrid*, donde una serpiente con la cara del dios K, Bolon Dz'acab, lleva sobre su cuerpo a Chaac. O sea, que Chaac se identifica, efectivamente, con el Canhel, aunque por la cita del *Chilam Balam de Chumayel*, el Canhel, sería, más precisamente, la energía fecundante de Chaac, lo cual coincide con la interpretación que hemos hecho antes de las representaciones de los códices y de las obras plásticas.

Parecería, entonces, que el Canhel reuniera atributos tanto de Chaac como de Itzam Na, en su aspecto de serpiente emplumada, y, como veremos en el Capítulo IX, también de Bolon Dz'acab, apareciendo, así, como una síntesis de las energías vitales del cosmos, lo cual es un claro ejemplo de la plurivalencia del símbolo religioso, que no es lo mismo que la contradicción en el lenguaje no simbólico.

'Anjel

El Canhel de los antiguos yucatecos parece corresponder al 'Anjel de los mayas actuales de las tierras altas, deidad que controla el viento y la lluvia; habita en cuevas y en los cerros, y generalmente se conoce también con el nombre de Chauk que, según Holland, es una cognada de Chaac. Cuando hay truenos y relámpagos, se piensa que un 'Anjel ha salido de una cueva que está en el cielo, y vacía agua de un jarro

199 Thompson, *Historia...*, p. 312.

gigantesco, que cae a la tierra como lluvia,[200] lo que concuerda con las imágenes de Chaac vaciando ánforas, que vemos en los códices.

La relación de estos dioses de la lluvia con la serpiente se expresa en el hecho de que a los ofidios, para no pronunciar su nombre, lo que provocaría que aparecieran, se les llama "asiento del 'Anjel", imagen que claramente se asocia con las serpientes-vasijas de fauces abiertas hacia arriba desde las que asciende Chaac, o con las serpientes que sirven precisamente de asiento a Chaac en los códices (Fig. 45c). Todo esto nos permite saber que el 'Anjel deriva del Chaac prehispánico.

Los tzotziles consideran que el 'Anjel es el dueño no sólo del rayo, sino también de las montañas, el maíz y el *moy* (tabaco); es él quien proporciona el maíz a los hombres y además, es el Señor de los animales. Es protector de los hombres y preservador de la vida, aunque también ejerce influencias maléficas: provoca que los hombres mueran ahogados o fulminados por un rayo; asimismo, ocasiona sequías y hambre, igual que el Chaac prehispánico, como expresan las profecías de los *Chilames* que hemos citado. Estas calamidades son consideradas como castigos por los tzotziles actuales.[201]

Laughlin nos da a conocer un mito acerca de Chauk recogido entre los tzotziles de Zinacantan, donde también se manifiesta la relación del dios con la serpiente: un niño ve una hermosa dalia y la quiere cortar. Aparece un hombre que le dice que la corte si la desea, pero que no tenga miedo si la flor se convierte en víbora. Le dice que no la dañe, ya que realmente es una niña con la que puede casarse. También le pide regar la flor. El hombre es el padre de la niña y ambos son Chauk, "Rayos". El niño desobedece y la niña se transforma en una víbora; la flor se marchita y el niño muere. Dice Laughlin que...

> ...es evidente que la flor es de nuevo una fuerza de vida. Los rayos son dioses de tormenta, son portadores de lluvia y hacedores de pozos. Los rayos usualmente toman la forma de víboras (o de

200 Holland, *Medicina...*, p. 93.
201 Guiteras, *op. cit.*, p. 245-6.

ladinos). La asociación entre flor y víbora trae a la mente de nuevo la serpiente emplumada.[202]

Así vemos que la asociación rayo-serpiente de la época prehispánica se conserva hasta hoy, ligada a Chaac o Chauk, y la serpiente emplumada con su carácter acuático también forma aún parte de las creencias de los mayas actuales, como señalamos antes.

Entre los chortís de Guatemala hay unas deidades que equivalen al 'Anjel o Chauk de los tzotziles, llamadas "Hombres trabajadores" o "Angeles trabajadores"; se les conoce también como "fabricantes de relámpagos". Constituyen un grupo de dioses estrechamente relacionados con los Chicchanes para provocar fenómenos celestes, y este vínculo nos puede aclarar bastante sobre la relación entre el monstruo celeste, al que hemos identificado con los Chicchanes celestes, y el Chaac de la época prehispánica. Los Angeles trabajadores pertenecen sólo al cielo y son cuatro hombres gigantescos que viven en las cuatro direcciones o puntos cardinales, actuando como compañeros de los Chicchanes. Dicen los chortís que para producir lluvia los Chicchanes terrestres evaporan el agua de los ríos, arroyos, lagos y mar; esta agua forma las nubes y los Angeles trabajadores la extraen golpeando las nubes y la hacen descender. Además producen el rayo y llevan hachas de piedra para castigar o matar a algún Chicchan terrestre y para hacer caer la lluvia.[203] El provocar el rayo y la caída de la lluvia, así como portar un hacha, los identifica claramente con Chaac, encargado de hacer caer la lluvia, como se pinta en los códices. Por tanto, los Angeles trabajadores son también una continuación de los Chaaques prehispánicos. Thompson dice que los Chaaques corresponden a los Chicchanes chortís, aunque éstos parecen provenir de los dragones celestes; ello se debe a que él piensa que el dragón celeste es iguana, haciendo a un lado su predominante naturaleza serpentina.[204]

[202] Laughlin, *op. cit.*, p. 138.
[203] Wisdom, *op. cit.*, p. 447.
[204] Hay otras cuatro deidades llamadas "Jóvenes hombres trabajadores" o "Angeles menores", que provocan la lluvia en la estación seca. Son menos po-

Todo ello nos muestra cómo parecen ser los chortís quienes mejor han conservado la tradición prehispánica, por lo menos en estas concepciones religiosas en torno a la fertilidad.[205]

Concluyendo, podemos afirmar que Chaac, el dios que ocupa el sitio primero en el culto de los mayas prehispánicos, es una deidad serpiente que se antropomorfizó, conservando, sin embargo, rasgos que la identifican como ofidio, entre los los que destacan la larga nariz y el colmillo curvado en la comisura de la boca, característicos de las representaciones clásicas de las serpientes. Además, Chaac aparece con cuerpo de serpiente en algunas imágenes de códices y relieves, y muchas veces se representa acompañado de serpientes. El dios parece encarnar a la lluvia misma, y el hacha que lleva en la mano simboliza el rayo, el cual, a veces, también es una serpiente, que en las obras plásticas del estilo Puuc, se estiliza en forma de greca escalonada. En textos indígenas co-

derosos que los Angeles trabajadores, que producen la lluvia de mayo a noviembre. Otros dioses relacionados con éstos son los "Angeles Príncitos" o Ah Katiyon, que están en los puntos cardinales (por lo que tal vez equivalen a los Bacabes prehispánicos), donde hay también un Chicchan celeste y un Hombre trabajador. Los Angeles Príncitos ayudan a batir las nubes para producir la lluvia (Wisdom, *op. cit.*, p. 447).

205 En relación con el agua celeste está la serpiente arco iris. Como hemos destacado, a nivel universal el arco iris que procede de la lluvia, se ha vinculado con la serpiente. No hemos encontrado referencias respecto de esta creencia entre los mayas prehispánicos, pero los tzotziles actuales de San Pedro Chenalhó la tienen, y es muy posible que, como casi todas sus ideas respecto de la serpiente, proceda de la época anterior a la conquista española. Los pedranos creen que del *xab* o sumidero surge el arco iris; el *xab* es el sitio donde Dios puso su bastón y abrió la tierra para que se fuera el agua del Diluvio. El arco iris es para los tzotziles la combinación de todos los colores, particularmente los direccionales: blanco, amarillo, negro, rojo y verde, y, por ello, combina todas las fuerzas (Holland, *Medicina...*, p. 124). Se considera maligno y no se debe pasar debajo de él, "porque sabemos que tiene culebra debajo". Para contrarrestar su mala influencia, que obviamente es exceso de poder sagrado que lo torna peligroso, el hombre debe persignarse, rezar un padre nuestro, y si no se va, dice el informante de Guiteras, "entonces orino frente al arco iris y en seguida se acaba..." (Guiteras, *op. cit.*, p. 196). Y "dicen que la culebra es compañero del arco iris por las pintas que tiene [ambos están rayados]". (*Ibidem*, p. 174). Por ello, cuando encuentran una serpiente, aunque esté muerta, tienen que contar los colores que tiene, que son trece, porque es compañera del *Poslob* y las trece potencias malignas del cielo (*Ibidem*, p. 229).

loniales se expresa claramente la asociación Chaac-serpiente-agua, fundamentalmente en algunos pronósticos de *katunes,* apareciendo el agua como serpientes que surgen de Chaac.

Otro aspecto yucateco de Chaac es Canhel, dios serpentino que se representa con una pierna convertida en serpiente (dios K), constituyendo el llamado cetro maniquí, el cual se puede identificar con el dios Huracán de los quichés, "Rayo de una pierna", deidad de la lluvia que en el *Popol Vuh* forma parte del Consejo de dioses creadores.

Chaac ha pervivido hasta hoy entre los grupos mayanses; en Yucatán sigue siendo venerado con el mismo nombre de Chaac, y se le dedica uno de los ritos indígenas más destacados, el Chac Chac, para propiciar la lluvia. Y entre los grupos de Chiapas y Guatemala es el 'Anjel o Chauk, patrón de la lluvia y el rayo que, como los Chaaques prehispánicos, provoca la lluvia vaciando agua de ánforas y está estrechamente relacionado con serpientes.

Así, aunque hay un vínculo muy fuerte entre las serpientes celestes productoras de lluvia y Chaac, es posible distinguirlos como dos deidades diferenciadas: el dragón bicéfalo y la serpiente emplumada son la energía fecundante del cielo, en tanto que Chaac-Canhel-'Anjel-Chauk, es la lluvia misma o el agente que la hace descender. Hoy se conserva esta dualidad de la lluvia entre los pueblos mayanses, sobre todo entre los chortís, donde encontramos al monstruo celeste en los Chicchanes y a Chaac en los Angeles trabajadores.

La serpiente agua y tiempo

Por algunas representaciones en los códices y obras plásticas, sabemos que la serpiente también estuvo relacionada con el tiempo. Podríamos decir que si el tiempo fue considerado como algo sagrado, y la serpiente parece ser la energía sagrada del cosmos, el devenir necesariamente se relacionó con este símbolo animal; sin embargo, el tiempo-serpiente al parecer no es el tiempo en general, sino un tiempo preciso, el que trae lluvia, por lo que el ofidio, más que simbolizar el devenir en los contextos calendáricos, sigue representando al agua.

En obras escultóricas hay ejemplos del vínculo serpiente-agua-tiempo, como algunos mascarones que tienen en medio de la frente, arriba de la nariz, un *xiuhmolpili* representando la rueda calendárica o ciclo de 52 años, que consiste en un atado de varillas.[206]

Pero es en los códices donde están las mejores expresiones de la serpiente agua y tiempo. Destacan las representaciones que se encuentran en las páginas 13b a la 18b del *Códice Madrid,* donde vemos cinco grandes serpientes que ondulan de una página a la otra; entre sus cuerpos hay glifos y figuras del dios B Chaac. En 13 la serpiente está completa con un glifo *Kin* (Sol) cerca del crótalo; su cuerpo tiene signos *Chicchan* y bandas diagonales; sobre su cabeza cae agua. En 14 hay también una serpiente entera, decorada del mismo modo (Fig. 54). Entre el cuerpo hay una vasija volcada de la que cae agua; sobre una ondulación del cuerpo en la parte superior hay un venado corriendo y una figura del dios A, de la muerte, con una antorcha, lo que puede indicar sequía. En la misma página se ve la cola, sin cascabeles, de otra serpiente que continúa en 15 (Fig. 55). Dividiendo a la serpiente, que ondula hacia arriba y tiene abajo la cabeza y la cola, como la anterior, hay una franja de jeroglíficos, que forman parte de un almanaque, y arriba una banda planetaria (serpiente celeste) de la que cae lluvia.

A la izquierda se ve la cola sin cascabeles, de una serpiente que termina en 16 (Fig. 56). Continúa también el desarrollo del almanaque. De pie frente a la serpiente, y detrás de la franja de jeroglíficos, está el dios A, en medio de un torrente de agua, con un hacha en la mano izquierda y tocando el cuerpo de la serpiente con la otra; lleva los cascabeles de muerte en la cabeza, las muñecas y los tobillos, como es lo habitual, pero por el hacha y la relación con la serpiente y el agua, pudiera tratarse más bien del dios B en su aspecto destructivo.

En 17 continúa el almanaque entre torrentes de agua; B aparece aquí como dios descendente, con su hacha en la mano, y entre el agua caen de cabeza una rana y una tortuga,

[206] Gordon, *op. cit.,* p. 147.

animales asociados a Chaac. A la izquierda se ve la cabeza de una serpiente, cuyo cuerpo continúa en 18, terminando con la cola hacia arriba.

Toda esta secuencia alude obviamente a la lluvia, presidida y generada por la serpiente, pero el hecho de que estas serpientes aparezcan como una continuidad que sigue el desarrollo de un almanaque, las presenta como serpientes-tiempo, simbolizando no un tiempo en abstracto, sino un tiempo o periodo de lluvias.

En el *Códice Dresde* hay otras serpientes asociadas con tiempo. En la página 60b1 (Fig. 58a) hay un personaje con una rodilla doblada y una banda cruzando el ojo; frente a él se ve una cabeza de serpiente y sobre su espalda hay otro ofidio ondulante, encima del cual aparece un personaje con lanza y escudo. En frente, hay un guerrero también con lanza y escudo que ha sometido a un prisionero, quien está atado a sus pies. Dice Förstemann que aquí la serpiente es símbolo del tiempo, e interpreta toda la escena como la lucha de los planetas, que alude a sus revoluciones, la aparente persecución de los astros por sus apariciones y desapariciones periódicas. Thompson, por el contrario, dice que las escenas son seculares, por lo que constituyen una excepción dentro del códice. Asegura que se trata de una profecía de *katún*. La figura que está sobre la serpiente ondulante es el regente del *katún*. Dice que quizá los regentes de ese periodo sean Yaxal Chac, Chac verde, el primero, y Bolon Yocté, el segundo. Éste reinó en el *katún* 11 *Ahau*, por lo que el contenido de esta página sería la profecía de ese *katún*.[207] Así, la escena no sería secular, sino religiosa, pues las profecías pertenecen al campo del rito. De cualquier manera, la serpiente está simbolizando tiempo en esta página del *Dresde*, aunque si Chaac es uno de los regentes de ese *katún*, sería otra vez un tiempo ligado con la lluvia.

Pero las más notables expresiones del vínculo serpiente-agua-tiempo son las del *Dresde*, 61, 62 y 69. La sección contiene una serie de fechas calendáricas y en cada página enormes serpientes erectas, una azul y otra blanca, cuyas fauces

[207] Thompson, *A commentary...*, p. 78.

se abren hacia arriba, como las de las serpientes terrestres y las serpientes-vasijas. De ellas emergen, en 61, el dios **B** y un conejo (Fig. 58); en 62, el dios **B** con manto, hacha y bolsa de semillas y un pecarí (Fig. 59). El conejo y el pecarí tienen tocados similares a los de los Bacabes en las ceremonias de Año Nuevo, y los glifos se refieren a ello, por lo que estos animales posiblemente están representando a dichas deidades, y las fechas, de algún modo, pueden referirse a ese momento. En 69 hay una sola serpiente, de la que emerge el dios **B** con dardo y escudo (Fig. 60). Claramente estas serpientes-tiempo están relacionadas con la lluvia, pues es Chaac quien surge de las fauces de tres de ellas.

Entre las ondulaciones de los cuerpos, en 61 y 62, aparecen dos Series Iniciales, una roja y otra negra. Las ocho comprenden seis periodos y principian desde 9 *Kan* 12 *Kayab,* que va más de 34,000 años antes de que el códice fuera escrito. Por supuesto, como dice Thompson, el significado de estas representaciones es desconocido.

Beyer (en 1943) estableció la posición de cuenta larga de esa fecha en 16 (?). 3. 16. 14. 11. 4. Se duda de que los *pictunes* sean 16. Notó que la fecha terminal de uno de los numerales de serpiente, 13 *Akbal* 1 *Kankin,* aparecía también en 63, y de ahí derivó su posición de cuenta larga.

Varios autores han establecido las series; tres de las fechas fueron corregidas por Thomas (1904) pues hay algunos errores en el códice. Satterthwaite, en 1964, también las publicó.[208]

Curiosamente, seis de los días terminales son *Chicchan* lo que quizá explique la relación de estas cuentas largas con la serpiente, ya que en otras fechas de ese tipo no aparecen serpientes.

La serpiente-tiempo vuelve a encontrarse en la página 69. Es mitad blanca y mitad negra (las de 61 y 62 son una blanca y una azul). De sus fauces sale un Chaac negro llevando un tocado de cabeza de animal (en las otras hay un animal en una de las fauces serpentinas). Los dos numerales se cuentan desde 9 *Kan* 12 *Kayab,* igual que en 61 y 62, y la Cuenta

[208] *Ibidem,* p. 60.

Larga nuevamente se remonta hasta 30,000 años, lo que muestra la clara relación de ésta con las fechas de aquellas páginas.

Por todo ello, los numerales de serpiente parecen expresar que el tiempo estuvo ligado a la serpiente, aunque en estos ejemplos se relaciona con algunas fechas determinadas, con un significado específico, que se vincula con el signo Chicchan, relacionado con el monstruo celeste productor de lluvia, y siempre aparece el dios de la lluvia, por lo que podemos pensar que la serpiente no simbolizó el tiempo en abstracto, o cualquier clase de acontecer, sino un tiempo en especial relacionado con el agua, en particular con la lluvia.

La serpiente acuática y el principio engendrador-generador del cosmos

Como hemos destacado a lo largo de esta Parte, tanto los símbolos serpentinos celestes, como los terrestres, expresan que la serpiente representa la energía sagrada engendradora-generadora del mundo, lo cual concuerda con la idea cosmogónica de que la serpiente es el principio vital de los dioses creadores que da lugar a la vida del mundo. Pero tanto en la cosmogonía como en los diversos símbolos de serpiente-cielo y serpiente-tierra, destaca la asociación del ofidio con el agua, que se presenta, así, como la sustancia sagrada por excelencia, materia originaria y fundamento vital del cosmos que, en un constante movimiento ascendente y descendente, anima al universo entero.

En tanto que la serpiente-cielo, monstruo bicípite y ofidio emplumado, induce desde lo alto la lluvia engendradora, y la serpiente-tierra genera en su interior el agua y las riquezas vegetales que sustentan a hombres y animales, la serpiente-agua, desde sus depósitos terrestres asciende al cielo para retornar transformada en lluvia y fecundar a la tierra. Así, el agua es ella misma serpiente, y su movimiento se produce

por la acción de diversos seres divinos ofídicos que la representan: Chaac y Canhel, Chauk y 'Anjel.

El agua terrestre de mares, lagos y ríos, parece haberse simbolizado con la serpiente-vasija, un aspecto de la serpiente-tierra, que se representa en los códices con las fauces abiertas hacia arriba. De ellas emerge Chaac, el dios serpiente de la lluvia, que otras veces aparece cayendo hacia la tierra desde la serpiente-cielo, esquematizada en una banda planetaria.

En el aspecto mítico, tanto los mayas como los nahuas asignaban a Chaac y a los Tlaloques la misión de proveerse de agua con ánforas, para verterla después sobre la tierra en forma de lluvia. Las serpientes-vasijas de los códices bien pudieron haber sido imágenes de esos reservorios acuáticos de los Chaaques, que no son otros que los depósitos naturales de agua en la tierra, de los que se produce la lluvia.

Entre los chortís actuales pervive la creencia de que las serpientes terrestres generan la lluvia: los Chicchanes terrestres, concebidos como gigantescas serpientes, habitan en los lagos, mares y ríos, así como en las fuentes ocultas en el interior de las montañas, y tienen como misión provocar la evaporación del agua para producir las nubes. Después los Angeles trabajadores, equivalentes del Chaac yucateco prehispánico y actual, hacen descender la lluvia golpeando las nubes.

Chaac es el principal símbolo de la lluvia entre los mayas; es la deidad más venerada y más representada en las obras plásticas de la península de Yucatán. Su imagen es antropozoomorfa: hombre-serpiente, y muchas veces su cabeza, de rasgos serpentinos, se une al cuerpo de una serpiente, tanto en los códices como en la escultura arquitectónica yucateca. Uno de sus principales símbolos es el hacha, que representa el rayo. Tal vez de la asociación simbólica del rayo con la serpiente deriva el hecho de que la imagen de la lluvia sea serpentina, ya que, precisamente, en varios grupos mayas actuales de las tierras altas, el dios de la lluvia se llama Rayo. El rayo trae la vida del agua y la muerte por fuego, así como la serpiente, con su forma fálica de vida, trae la muerte en un súbito relampagueo semejante al del rayo.

La asociación de la serpiente-cielo y Chaac es muy estrecha, pero así como la serpiente-tierra, convertida en vasija-lago, hace emerger de sus fauces abiertas hacia arriba a Chaac, la serpiente-cielo lo hace retornar a la tierra, arrojándolo también desde sus fauces. Por tanto, es igualmente estrecha la relación entre Chaac y la serpiente-tierra.

En síntesis, con base en los diversos simbolismos analizados en los capítulos V, VI y VII de esta Parte, podemos decir que mientras que Chaac simboliza la lluvia, la serpiente-cielo y la serpiente-tierra encarnan la fuerza vital cósmica que la genera, que es la misma energía acuosa orginaria del principio de los tiempos, con la que los dioses creadores produjeron la vida del universo.

Tercera Parte

LA SERPIENTE Y LOS HOMBRES

INTRODUCCIÓN

Viviendo bajo tierra, enroscada en sí misma, detenta los secretos de la muerte, igual que posee los secretos de la vida. Y como muda y cambia sin dejar de ser ella misma, está, por último, considerada como guardián de la perennidad ancestral.

(Michel Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones*).

En todas las religiones antiguas, la serpiente ha estado vinculada simbólicamente a actividades, procesos naturales, capacidades y realizaciones espirituales del hombre, además de su asociación con las fuerzas naturales, el cielo y la tierra, la vida y la muerte, el bien y el mal cósmicos a los que el hombre ha de enfrentarse.

La encontramos ligada a los gobernantes, como ser protector y benéfico, por ejemplo en Egipto, donde la cobra es la serpiente real que constituye el *uraeus,* enroscado en torno al disco solar, que llevan sobre la cabeza los faraones y que los identifica como hijos de Ra, el dios del Sol. Y en diversos pueblos se la relacionó con las mujeres, por su asociación con la Luna, la tierra y el falo fecundante. Así, se convirtió en genio protector de las mujeres: en Grecia era defensora del hogar, y la llamaban "el señor de la casa", haciéndole ofrendas.[1] Como está relacionada con la Luna, que gobierna el ciclo menstrual, se le atribuyen la concepción y la menstruación; un motivo frecuente en el arte es una serpiente maman-

[1] Persson Nilson, *op. cit.,* p. 22.

do de una mujer.[2] Y en Egipto la diosa Renenut, que se representa como una mujer con cabeza de serpiente, o como una serpiente vestida y con dos largas plumas como tocado, es la protectora del niño en el periodo de lactancia.[3]

Una de las razones del vínculo entre Luna y serpiente es que se considera a ambas como inmortales; la serpiente es una encarnación de la Luna que se convierte en el seductor de la mujer; es el "amo de las mujeres", porque se acopla con todas ellas, ya sea en forma humana o en la suya propia.[4] Entre los esquimales, las muchachas no miran a la Luna por miedo de quedar embarazadas. La creencia se encuentra entre abruzzos, griegos y romanos. Y en Alemania, Francia y Portugal las mujeres temen que un ofidio entre en su boca mientras duermen y las preñe, en tanto que en Oriente se cree que en la pubertad las mujeres tienen su primer contacto sexual con una serpiente, que se asocia también a la primera menstruación.[5] Uno de sus símbolos es el rombo, que para algunos pueblos es un pene esquematizado,[6] pero los ofidios con dorso de rombos son también síntesis masculino-femenina, ya que el rombo es para otros símbolo de la vulva y la serpiente es falo. Ésta es una de las muchas dualidades de la serpiente.[7]

También por ser animal lunar, la serpiente distribuye la ciencia (profecía) y la inmortalidad; pero siendo símbolo de la inmortalidad, la poseedora del secreto de la eterna juventud, es la causante de que el hombre pierda la inmortalidad *(Génesis)*, apareciendo como encarnación del mal, del espíritu de la muerte que mora en las profundidades de la tierra. Uno de los múltiples mitos, y uno de los más antiguos, en los que la serpiente aparece como el ser que roba al hombre la inmortalidad es la Epopeya de Gilgamesh, mito babilónico cuyo nombre se ha traducido como "El que ha descubierto la fuente" o "El que lo ha visto todo". El texto que se conserva es del siglo VIII a.C., aunque se supone que es mucho

[2] Brandon, *op. cit.*, "Culto a las serpientes".
[3] Guirand, *op. cit.*, p. 51.
[4] Eliade, *Tratado...*, p. 159-161.
[5] *Ibidem.*
[6] Lévi-Strauss, *De la miel...*, p. 190.
[7] Eliade, *Tratado...*, p. 161.

más antiguo (principios del segundo milenio) y de origen sumerio. El asunto, a grandes rasgos, es el siguiente: el rey Gilgamesh va en busca de Utanapishtim, el sobreviviente del Diluvio, que ha ganado la inmortalidad (antecedente de Noé), a pedirle el secreto de ésta. El héroe le hace ver a Gilgamesh que el hombre no puede cambiar su condición mortal, pero le revela que en el fondo del mar hay una planta llamada "el viejo que se vuelve joven", que permite recuperar la juventud. Gilgamesh obtiene el vegetal, pero mientras se bañaba en un manantial apareció una serpiente, atraída por el olor de la planta, y se la robó (por eso la serpiente es inmortal). Así, el rey debe regresar a su país sin el secreto de la inmortalidad.[8]

Por su carácter ctónico, la serpiente se asocia también con las enfermedades y las curaciones. En el mito de Asclepio (Grecia) se dice que sus curaciones prodigiosas le trajeron una gran fama, y que incluso tenía el poder de devolver la vida a los muertos, ya sea sirviéndose de la sangre de la Gorgona, que Atenea le había regalado, o aprovechando las virtudes de una planta que le fue dada a conocer por una serpiente.[9]

En la India, el grueso hijo de Siva y Parvati, llamado Ganeza, se encontró un día con una enorme serpiente que, al asustar a su cabalgadura, lo hizo caer, y su abdomen estalló. Para obligar a la serpiente a reparar el mal, rodeó con ella su vientre herido y así curó. La Luna, que presenció toda la escena, se rio de él.[10]

Tal vez la relación de la serpiente con las enfermedades se deba, en parte, a que oníricamente el ofidio aparece muchas veces como símbolo de angustia. Dice Jung:

> A causa de su veneno, no es raro que su imagen aparezca en sueños como síntoma precoz de enfermedades corporales. Por lo regular expresa una anormal animación de lo inconsciente...[11]

[8] *Vid* Guirand, *op. cit.*, p. 86.
[9] *Ibidem*, p. 233.
[10] Guirand, *op. cit.*, p. 514.
[11] Jung, *Símbolos...*, p. 436.

La serpiente es símbolo de la muerte y del inframundo por el hecho de que habita en cuevas, bajo la tierra. Como el inframundo es el sitio de la muerte, ella encarna los espíritus de los muertos o es su mensajera; asimismo, es epifanía de las propias divinidades de la muerte, y si éstas se consideran malévolas, el ofidio es entonces encarnación del mal.

Así, la serpiente es bien y mal, masculina y femenina, vida y muerte; cura las enfermedades y las provoca. Pero, ante todo, es inmortalidad. Por ello, afirma Eliade:

> El símbolo de la serpiente es de una polivalencia turbadora, pero todos los símbolos convergen hacia una misma idea central: es inmortal y se regenera.[12]

Así, como animal ctónico, representación de la muerte, expresa la dialéctica vida-muerte: la resurrección, como parecen mostrarlo los magníficos relieves de las catacumbas romanas de Alejandría, que representan enormes serpientes coronadas (deidades egipcias) custodiando la entrada a las cámaras funerarias.

Y como criatura del mundo inferior y símbolo de regeneración, como animal que se transforma, que conoce todos los misterios de la vida, de la muerte y del futuro, tiene acceso a las realidades trascendentes y funge como intermediaria entre el hombre y lo sagrado, que normalmente está fuera de su alcance. Por ello tiene un papel esencial en las iniciaciones, por medio de las cuales algunos hombres traspasan la barrera entre lo humano y lo divino. Henderson señala:

> El símbolo de la serpiente está generalmente unido a la trascendencia, porque era una tradicional criatura del mundo inferior y, por tanto, "mediadora" entre una y otra forma de vida.[13]

Henderson analiza en términos psicológicos la significación de los animales infraterrestres, la cual por su carácter universal, connatural al ser mismo del hombre, se encuentra expresada tanto en los sueños como en las diversas concepciones

[12] Eliade, *Tratado...*, p. 159.
[13] Henderson, *Los mitos antiguos...*, p. 152, en Jung, *El hombre...*

religiosas de sacralización de los hombres y en los ritos que buscan esta finalidad, aunque no queremos decir con esto que la religión sea sólo una manifestación de la naturaleza psíquica del hombre, sino únicamente que ésta influye en los conceptos religiosos. Henderson asienta:

> Estas criaturas, que figuradamente proceden de las profundidades de la antigua Madre Tierra, son habitantes simbólicos del inconsciente colectivo. Traen al campo de la conciencia un especial mensaje tectónico (mundo inferior) que es un tanto diferente de las aspiraciones espirituales simbolizadas... quizá el símbolo onírico de trascendencia más frecuente sea la serpiente...[14]

Para la escuela junguiana, "símbolos de trascendencia" son aquellos que representan la lucha del hombre por alcanzar la plena realización del potencial de su "sí-mismo" individual, y en los mitos encuentra el autor citado, como lo hace también Jung, un excelente material simbólico, equivalente al material onírico, que revela esta característica de la psique humana.

Uno de los personajes míticos que expresan la trascendencia, según Henderson, es el dios griego Hermes, que tiene su antecedente en el Thot egipcio, asociado con el ave ibis. Hermes tiene una naturaleza ctónica de serpiente, pero conserva la significación de ave que tuvo en Egipto, y así reúne los simbolismos del ave y el ofidio. Por ello, su cayado, en el que aparecen dos serpientes entrelazadas, tiene alas, es el *caduceo* o bastón alado, y la representación del dios integra también alas en los pies. Dice Henderson que en ello...

> ...vemos su pleno poder de trascendencia, de donde la conciencia más baja del mundo inferior, pasando por el medium de realidad terrena, alcanza finalmente trascendencia para la realidad sobrehumana o transpersonal de su vuelo alado.[15]

En este sentido, la serpiente emplumada mesoamericana sería un claro símbolo de trascendencia.

[14] *Ibidem*, p. 154-156.
[15] *Ibidem*.

Y en el terreno ritual, esta tendencia del espíritu humano se expresa en la lucha por la adquisición de capacidades sobrehumanas, que permitan al hombre *ver* la otra realidad, el ámbito de lo sagrado, y nutrirse de él para beneficiar o perjudicar a los otros, o simplemente para "salvarse". A esta meta se arriba, por lo general, a través de prácticas ascéticas, aunque puede llegarse a ella por revelaciones de los dioses, transmitidas por medio de algunos signos especiales o de los sueños, y los hombres que la alcanzan son, en las diversas religiones, los llamados curanderos (*medicine-men*), hechiceros o chamanes; los santos, o bien, los que alcanzan la "iluminación".

En los diversos rituales de iniciación o de pasaje, que expresan, por lo general, que el hombre no está acabado, por lo que debe nacer una segunda vez, pasando de un estado embrionario imperfecto a otro perfecto de adulto,[16] el vehículo de iniciación o el "Maestro de iniciación" es precisamente la serpiente, por ser el animal que renace. En varias de sus obras, Eliade nos da a conocer múltiples ejemplos de prácticas iniciáticas, señalando los rasgos comunes a todas ellas. Frecuentemente, el ofidio aparece simbolizando la trascendencia o la transformación que se opera en el hombre. Por ejemplo, en la iniciación del curandero australiano, el maestro, en la forma de un esqueleto, reduce al discípulo al estado de un pequeño niño, y sentándose sobre una serpiente Arco-iris con el niño dentro de un saquito atado, empieza a ascender.

> Tan pronto como llega al cielo —dice Eliade— el maestro introduce en el cuerpo del aprendiz unas pequeñas serpientes arco-iris, las *brimures* (culebritas de agua dulce) y cristales de cuarzo (que llevan además el mismo nombre que la serpiente mítica Arco-iris). Tras esta operación se devuelve al candidato a la tierra, siempre a horcajadas sobre el Arco Iris...[17]

Otra forma de iniciación entre los grupos australianos es la siguiente: los Wiradjuri acostumbran que el maestro iniciador introduzca en el cuerpo del aprendiz cristales de roca y le dé

[16] Eliade, *Le sacré et le profanne,* p. 153.
[17] Eliade, *Chamanismo...,* p. 120.

a beber agua en la cual hay también cristales. El maestro lo lleva después a una tumba y los muertos le regalan, a su vez, piedras mágicas. El candidato encuentra también una serpiente, que se convierte desde entonces en su compañera y ésta le guía hacia el interior de la Tierra, donde hay un gran número de ofidios. Ellos, rozándose contra él, le infunden los poderes mágicos.[18] La relación del cristal y la serpiente aparece en muchos contextos míticos: se habla incluso de diamantes que se encuentran en la cabeza y en la boca de las serpientes.[19]

Otro ejemplo es la segunda iniciación entre los Warramunga, también australianos. Los candidatos han de caminar o permanecer de pie todo el tiempo que puedan resistir; cuando caen extenuados o inconscientes,

> Entonces abren sus ijares y, como de costumbre, les quitan sus órganos internos y los sustituyen por otros nuevos.[20]

En seguida se les introduce una serpiente en la cabeza y se les perfora la nariz con un *Kupitja,* que es un objeto mágico especial, que conservará para curar con él a los enfermos. Se considera que estos objetos fueron elaborados en los tiempos míticos por ciertas serpientes muy poderosas.[21]

Además del simbolismo de introducir ofidios en el cuerpo, integrando así en el iniciado los poderes transformadores de la serpiente, en muchos pueblos encontramos la idea de que el iniciado es tragado por una sierpe (también otros animales tienen esa función, como la ballena, en el caso de Jonás). Dice Eliade:

> ...el animal mítico, Maestro de iniciación, mata al neófito descuartizándole y triturándole entre sus fauces, "digiriéndole" en su vientre...[22]

[18] *Ibidem,* p. 122. *Vid.* Eliade, *Historia de las creencias...,* Vol. IV, p. 441.
[19] *Ibidem,* p. 125.
[20] Spencer y Gillen, *Northern Tribes,* citado por Eliade, *Chamanismo...,* p. 57.
[21] *Ibidem,* p. 57.
[22] *Ibidem.*

El cambio de piel de la serpiente puede también influir en la idea de ser tragado por ella, ya que la serpiente emerge renovada de su propia boca; es decir, se desprende primero de la piel de los labios y va volteándose al revés, en la medida en que se separa, hasta que "sale" el ofidio, dejando su antigua piel completa.

Eliade nos da a conocer que la idea de que el iniciado es tragado por un animal mítico aparece en los mitos australianos en los que los jóvenes son encerrados en una cabaña, donde quedan aislados; esta cabaña tiene la forma del cuerpo o las fauces abiertas de un monstruo marino, de un cocodrilo o de una serpiente. En algunas regiones de Ceram (isla de Melanesia), la abertura por la que han de entrar los iniciados se denomina, precisamente, "fauces de serpiente". El permanecer dentro de esta choza simboliza estar dentro del vientre del monstruo.

Este símbolo de la cabaña-monstruo se encuentra también entre algunas tribus africanas (monstruo Ngakola); en la isla de Rook (monstruo Marsaba) y en Nueva Guinea (monstruo Barlun). Eliade afirma que éste es un "motivo iniciático enormemente difundido y continuamente reinterpretado en múltiples contextos culturales".[23] Según dicho autor, uno de los principales simbolismos de esta idea es que...

> ...en el vientre del monstruo reina la Noche cósmica; es el mundo embrionario de la existencia, tanto sobre el plano cósmico, como sobre el plano de la vida humana.[24]

Como el iniciado es el "dos veces nacido", el *ditirambo* (Grecia), y la iniciación implica, por tanto, morir y renacer, la idea de ser tragado simboliza el retorno al vientre materno, que también es una tendencia de la psique, en la que predomina la libido instintiva. Jung dice respecto del simbolismo psicológico de este retorno:

> Éste no se opera las más de las veces por las vías naturales, sino por la boca, es decir, mediante ser tragado o devorado, con lo cual

[23] Eliade, *Iniciaciones...*, p. 68 y *Le sacré...*, p. 163.
[24] Eliade, *Le sacré...*, p. 160.

se pone de manifiesto una teoría más infantil aún, elaborada por Otto Rank. No se trata de una mera alegoría para salir del paso, sino que la regresión alcanza una etapa funcional nutritiva más profunda y anterior en el tiempo a la sexualidad, para envolverse en lo sucesivo en el mundo vivencial del lactante... En esta fase el llamado complejo de Edipo, transfórmase en el complejo de la ballena de Jonás, que tiene muchas variantes, como por ejemplo, la bruja que come niños, el lobo, el ogro, el dragón, etc. El miedo al incesto se transforma en el temor de ser devorado por la madre... Con ello, la libido llega a una especie de estado que cabría denominar originario, en el cual puede arraigar, como Teseo y Piritoo en su viaje al infierno; pero también puede volver a liberarse del envolvimiento materno y asomar a la superficie con una nueva posibilidad de vida.[25]

Aunque éste no es, por supuesto, el único contenido simbolizado en los mitos y ritos de "ser tragado" por el monstruo, hemos reproducido las palabras de Jung al respecto porque creemos que la significación psicológica juega un papel importante en ese concepto religioso y nos ayuda a comprender el sentido de las iniciaciones.

En el ámbito religioso, el movimiento ascendente de "resurrección", después de haber retornado al origen, se da también por el afán de encontrar una nueva posibilidad de vida, pero se trata de una vida que traspone la barrera entre lo profano y lo sagrado, elevándose por encima de la naturaleza, hacia la unión con lo divino.

La serpiente figura en los ritos iniciáticos porque es animal del inframundo, símbolo de la muerte, y la iniciación implica la muerte de la existencia profana, y porque es el animal que renace de sí mismo, y el iniciado ha de renacer de sí mismo, convirtiéndose en un *ditirambo,* transfigurándose, para acceder al ámbito de lo sagrado.

En la India, donde existen desde tiempos remotos múltiples sectas religiosas y han germinado algunas de las grandes religiones universales, encontramos una predominancia de prácticas ascéticas que tienen como fundamento, precisamente, la transformación interna del hombre, consistente en desarro-

[25] Jung, *Símbolos...*, p. 416.

llar ciertas potencialidades latentes, con la finalidad de fundirse con lo sagrado. El símbolo principal de ese proceso es la serpiente.

A la religión védica pertenece el mito según el cual los Aditias, los hijos de Aditi, originalmente eran serpientes, pero al despojarse de sus viejas pieles adquirieron la inmortalidad, transformándose en dioses, que se llamaron Devas.[26] Cambiar de piel es, entonces, liberarse del hombre viejo y profano para convertirse en uno joven y sagrado. Esta idea abunda en los textos védicos.

La serpiente en la India no es precisamente el Maestro o vehículo de iniciación, sino que simboliza en el *Yoga* hinduísta y en el budismo tántrico la energía sagrada que yace latente en el fondo de cada hombre y que por medio de la práctica del *Yoga* despierta y asciende dentro del cuerpo para salir de él, trascendiendo la individualidad, y fundirse con el Uno Absoluto, que es la divinidad. Esta energía es la *Kundalini*. La *Kundalini* se concibe en la forma de una serpiente enroscada en torno al *lingam,* falo, en todo hombre. Sólo es despertada por la práctica del *Yoga*; primero de los *asanas* o posturas del cuerpo, y después por las otras prácticas, como la respiración controlada, la retención del semen y la meditación. Al despertarse, dicen los iniciados, provoca un calor intenso (*tapas*), un fuego interior que corresponde a Agni, dios del fuego. Gracias al despertar de la *Kundalini,* el iniciado puede ir abriendo los diversos *chakras* (ruedas o centros energéticos) que se ubican en línea ascendente, desde el *mūlādhāra,* en la base del tronco, hasta el *susumna,* en la coronilla, por donde la energía (serpiente que se ha ido desenroscando en el interior del cuerpo) se libera del cuerpo, llevando al hombre al *Kaivalaya* o "liberación".[27]

Arthur Avalon llama a la *Kundalini* "Serpent Power", título del libro que dedica a la explicación de esta doctrina, y en el que reproduce textos en sánscrito acerca del tema. Afirma que *Kundala* significa "recogido", porque la energía tiene la forma de una serpiente dormida y enroscada en el centro

[26] Eliade, *Mefistófeles...*, p. 112.
[27] Brandon, *op. cit.*, "Kundalini". *Vid* Eliade, *Yoga, inmortalidad...*

corporal más abajo. *Kundalini* es considerada como la energía cósmica y divina en los cuerpos humanos. A los *chakras* se les ha llamado, afirma el autor, "centros de fuerza" y "fuego de serpiente"; son considerados como centros de energía y corresponden a centros astrales. Su símbolo es el loto, y al *chakra* más alto, que se encuentra en el ápice del cráneo, se le denomina "loto de los mil pétalos", mientras que a la *Kundalini* se le llama "Serpiente de fuego".[25]

Muchos han querido encontrar una difusión de esta doctrina en las culturas prehispánicas, incluyendo a Avalon, quien dice que los mayas tenían los mismos conceptos y menciona como equivalente de *Kundalini* al dios quiché Huracán, que tiene una significación acuática y es uno de los dioses creadores. En tanto que la serpiente es energía vital cósmica y sagrada, sí encontramos que *Kundalini* tiene un paralelo con la serpiente sagrada de los mayas, pero esta significación es universal, aparece en muchos sitios al mismo tiempo, y no hay ninguna prueba científica de que proceda de la India. Más que intentar mostrar un difusionismo de las ideas hindúes, basándose en un mero paralelismo, es necesario destacar que, con una mayor elaboración y la riqueza espiritual y expresiva propias de los hindúes, el concepto de *Kundalini* podría corresponder a la idea de los australianos y otros grupos de que la serpiente es el vehículo a través del cual el hombre se vincula con lo sagrado, y es encarnación de la divinidad. Y esto deriva, sin duda, del hecho de que la serpiente cambia de piel, renace de sí misma, tiene una energía vital extraordinaria. Estas cualidades biológicas han convertido, así, a la serpiente en el símbolo principal de trascendencia espiritual del hombre, sea religioso o no, ya que aparece también en los sueños de múltiples personas, según lo destaca la psicología profunda, significando el afán de ir más allá de la naturaleza *dada*. Y además, representa las fuerzas de la libido que emergen del inconsciente, la madre devoradora y el falo, entre otras cosas.

Esta imagen de la transformación que puede ocurrir en el hombre, y cuya posibilidad está en todos, corresponde en la India a la imagen cósmica de la energía sagrada extrahuma-

[28] Avalon, *The Serpent Power*.

na, que también se simboliza con una serpiente, como hemos señalado en la Introducción a la Segunda Parte. Es decir, que *Kundalini* es también la serpiente cósmica que da origen al universo después de cada uno de los periodos de quietud (*Pralaya*); en estos periodos está enroscada en torno a Siva, simbolizando el reposo del cosmos.[29]

La serpiente es, así, en el pensamiento religioso universal, no sólo el Maestro de iniciación y el vehículo de transformación del hombre, sino que simboliza también la energía divina que todo hombre lleva dentro, adormecida por la vida material e individualizada, y que despierta y emerge gracias a la *áskesis,* liberando al hombre de su condición mortal y proporcionándole aquello que siempre ha anhelado: la inmortalidad. Así, al mismo tiempo que la serpiente le roba al hombre la eterna juventud, es ella el medio para que éste trascienda su estado natural y se haga inmortal.

En la religión maya encontramos muchos de los simbolismos que hemos señalado aquí, y algunos otros que tal vez sólo aparecen en las religiones mesoamericanas, en las que, a nuestro juicio, la serpiente es el principal símbolo religioso.

En su relación con los hombres, la serpiente simboliza la capacidad de dar vida de la mujer y el poder engendrador del hombre, ya que es la energía generadora del cosmos de la que participan los seres humanos, como partes integrantes del universo armónico y divino. Además, la serpiente está presente en varios rituales como vehículo de sacralización, o como energía benéfica o maléfica: ritos de purificación y de pasaje, ritos curativos, ceremonias agrícolas y el rito del sacrificio, ya que la serpiente, que es la imagen del agua, también simboliza la sangre que, como aquélla, es fuerza vital sagrada, el alimento principal que los hombres ofrecen a los dioses. En el terreno ritual, la serpiente también desempeña un papel importante en los presagios y agüeros.

[29] Brandon, *op. cit.,* "Kundalini".

Y finalmente, la fuerza sagrada y generadora que la serpiente representa para los mayas, y de la que participan los grandes dioses de la naturaleza temporal, también alcanza a algunos hombres, permitiéndoles ingresar al terreno de lo sagrado e identificarse con los dioses, así como ejercer un dominio sobre los otros hombres; o sea que la serpiente aparece también significando el poder humano, entendido como la adquisición o la posesión innata de capacidades sobrenaturales, que confieren a algunos el derecho a gobernar sobre los otros, tanto en el terreno socio-político, como en el religioso, que para ellos no están diferenciados.

VIII

LA SERPIENTE Y EL RITUAL

La función principal de la serpiente en los ritos está como símbolo de la sangre, como fuerza vital en las ceremonias de fertilidad y como intermediaria entre los hombres y los dioses, asociada al poder de transformación o de sacralización del hombre. En cuanto a la significación de las serpientes reales, generalmente se las considera portadoras de múltiples mensajes de los dioses, o sea, que también fungen como intermediarias. Además, algunas partes de su cuerpo son usadas como talismanes y objetos rituales, y se emplean serpientes en la medicina, al mismo tiempo que se cree que varias enfermedades son ocasionadas por ellas.

La serpiente y los sacrificios

En los ritos de sacrificio la serpiente simboliza la sangre que, como el agua, es principio vital por excelencia, por lo tanto, lo más preciado que el hombre puede ofrecer a los dioses para sustentarlos. El ejemplo más claro de esta significación está en los relieves de las banquetas del juego de pelota en Chichén Itzá, que representan el sacrificio por decapitación de un jugador-guerrero (Fig. 61). Del cuerpo hincado del sacrificado emergen seis serpientes y una planta, simbolizando, todas ellas, la vida y mostrando la liga entre el hombre y la naturaleza.

Con semejante significado, en el *Códice Dresde,* 3a, se

representó un sacrificio por extracción del corazón. Del pecho abierto de la víctima surge una planta, en tanto que la serpiente terrestre forma la base de la piedra sacrificial, simbolizando también la sangre que se ofrece a los dioses (Fig. 40b).

Ruiz de Alarcón nos comunica ese sentido del ofidio en varios conjuros curativos de los nahuas, entre los que está el que se usaba para sanar los ojos:

> A vosotras os digo, una culebra (a las venas), dos culebras, tres quatro culebras, porque maltratais assi el espejo encantado (los ojos)...[30]

En otras escenas de sacrificio la serpiente está presente, como en un vaso de Chiapas del periodo Clásico (Fig. 62),[31] en el que la víctima aparece desnuda, sentada en el suelo, mirando en actitud implorante hacia arriba, hacia las fauces de una enorme serpiente que rodea la escena; detrás del sacrificado hay un sacerdote con piel de jaguar y un yelmo de serpiente-pájaro, que sostiene una antorcha con una mano, mientras que con la otra señala la frente de la víctima. Asimismo, en la estela 11 de Piedras Negras se representa un sacrificio humano entre dos monstruos serpentinos.

La serpiente en los ritos de fertilidad

En las ceremonias de fertilidad, el ofidio se asocia a las deidades femeninas y al falo, expresando así una de las dualidades universales de su simbolismo religioso. Tozzer destaca el hecho de que las figuras femeninas con tocados de serpientes que aparecen en los códices, casi siempre están presentando una ofrenda (*Dresde,* 9c1, 15b3, 18a1, 22b2 y 23b1) o vaciando una vasija (*Dresde,* 67a1, 39b1, 43b y 74). Los ritos a los que aluden las ofrendas son seguramente ritos de fertilidad de la tierra, que deben haber ocupado un sitio central en el culto

[30] Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 144-5.
[31] Robicsek, *Copán,* fig. 56, p. 69.

maya, y la relación mujer-serpiente-agua expresa, asimismo, fertilidad.

Otra función de la serpiente en los ritos es como soporte de ofrendas, simbolizando la energía vital que se entrega a los dioses en alimentos y otra clase de presentes. En el *Códice Madrid,* 34, 35 y 36 a y b, y tal vez en 52c, se dibujan recipientes de ofrendas colocados sobre serpientes enroscadas. En ellos aparece el signo *Kan,* maíz, y encima hay plantas de maíz estilizadas. En las páginas 35a y 36a hay una figura (deidad o sacerdote) que deja caer granos, mientras que el dios E, del maíz, está sentado sobre un signo del año. Tal vez las imágenes se refieran a las ceremonias de año nuevo, correspondiendo a las 25 a 28 del *Dresde.*

En *Dresde,* 26c -28c, como parte de las ceremonias del año nuevo, vemos a Bolon Dz'acab, dios K (26c); el dios de la muerte, dios A (27c), e Itzam Na, dios D (28c), ofreciendo un guajolote decapitado al árbol-dios Acante, símbolo del año entrante (sur, oeste y norte, respectivamente). Enroscado en este árbol, y dirigiendo la cabeza hacia el ofrendante, hay un ofidio que simboliza la fuerza vital de la ofrenda que se hace a los dioses.

Así, en estos rituales, como en los de sacrificio humano, aparece la serpiente representando esa energía que proviene de los dioses y retorna a ellos para mantener, por medio de este ciclo de interacción hombre-dioses, la dinámica del cosmos.

En la época actual hay ciertos ritos de fertilidad asociados con la serpiente, que pudieran proceder de la época prehispánica. Franz Termer recogió entre los quichés de Guatemala un baile que él clasifica entre los que llama "bufos" o "comedias", pero que es, señaladamente un rito de fertilidad. Le llaman "baile de la culebra", "baile de los gracejos" o *Patzáj,* "el doblar el maíz". Todos los bailadores son hombres y llevan máscaras cómicas, pero uno va vestido de mujer. En la segunda parte del baile uno de ellos se acerca a una tinaja tapada, la destapa y sale una culebra viva, a la que agarra por el cuello y se la mete en la camisa, dejándola caer al suelo. Otros hacen en seguida lo mismo. En algunas

versiones se dicen muchas obscenidades por el carácter sexual del rito, y se simula el acto sexual, haciendo en seguida una flagelación de unos a otros. Luego sacan tres serpientes más de la tinaja y se las meten entre las ropas; el que está disfrazado de mujer se la introduce en el huipil, mientras los demás hacen gestos obscenos.

Antes del baile realizan ciertas ceremonias: el brujo les indica dónde encontrar a las serpientes; cogen cualquier clase de ofidio, y si es venenoso, le cosen la boca con un hilo. Son llevadas a la casa del que representará el papel de mujer. A la culebra le llaman "ay qué bonita la fortuna", apelativo que revela su sentido de dadora de riquezas. Éstas son las únicas palabras en español del rito. Después de la fiesta se deja escapar a las serpientes vivas. Todos llevan *chinchines*, especie de cascabeles que se hacen sonar durante el baile[32] y que pueden corresponder a las *tzitzinilli* nahuas, campanillas que portan algunos dioses.[33]

Éste es el único rito que hemos encontrado donde la serpiente tiene un manifiesto sentido de falo, ya que en los otros contextos aparece como principio femenino o como fertilidad en general, en asociación con el agua o los dioses de la lluvia. Pero un solo ejemplo nos basta para corroborar que la serpiente es también entre los mayas principio masculino, como ocurre en casi todas las religiones.

El Baile de la culebra es posiblemente un rito que se realizaba en la época prehispánica. Su nombre, "el doblar el maíz" alude a un momento del ciclo agrícola que parece venir desde entonces y en el que se dobla el tallo de la planta cuando la mazorca está ya madura, para evitar que el agua penetre o que sea comida por los pájaros. Se realiza para poder dejar más tiempo la mazorca en la planta y conservarla mejor.

El rito de los quichés se relaciona con la ceremonia prehispánica náhuatl llamada *Atamalcualiztli*, "Comida de tamales de agua", que tenía el mismo sentido de propiciar la fertilidad, y que se describe en los "Primeros memoriales" del

[32] Termer, "Los bailes de la culebra...".
[33] León-Portilla, comunicación personal.

Códice matritense del Real Palacio. El rito consistía en poner una vasija grande llena de agua, en la que se colocaban muchas serpientes y ranas, delante de Tláloc. Entonces los mazatecas (gente del barrio de Mazatlán en Tenochtitlán):

> Allí se atragantaban de culebras, vivas aún, cada uno la suya, y las ranas: sólo con la boca las atrapaban, no con la mano, sólo con los dientes las aferraban para cogerlas en aquella agua que estaba delante de Tláloc. Y se andaban comiendo las culebras los mazatecas mientras andaban bailando. Y el que primero acababa de engullirse la culebra, luego da gritos, dice ¡Papa! ¡Papa! Y hacían rodear en procesión el templo y daban su gala a los que habían tragado una culebra.[34]

La fiesta se realizaba cada ocho años y se comían tamales lavados: sin chile, sal, cal ni tequesquite. Tenía como finalidad dejar que descansara el maíz y se rejuveneciera.

En otros ritos agrícolas nahuas también figura la serpiente: en la fiesta de *Izcali,* "Retoño, crecimiento", asociada con el maíz, cazaban culebras, les quitaban las cabezas y las arrojaban al fuego; luego las comían los viejos.[35] Y en la fiesta de *Hueipachtli,* "ofrecían tamales y unas culebras hechas de semilla; y los enfermos de las bubas las comían para sanar",[36] ya que las bubas eran una enfermedad producida por la energía mágica del agua: los que morían de ella, iban al paraíso de Tláloc.

La serpiente en los ritos de purificación y de pasaje

Otros ritos mayas en los que intervenían serpientes eran los de purificación con fuego, que realizaban los mayas de Yucatán, y la ceremonia de pubertad en el mismo grupo.

Dice la Relación de Valladolid, describiendo el primer rito, que el *Ah Kin* ("el del Sol")...

[34] León-Portilla, *Relación breve de las fiestas...*, p. 258.
[35] Motolinía, *op. cit.,* p. 53.
[36] *Ibidem,* p. 53.

...llevaba un hisopo, atadas en él muchas colas de víbora y culebras ponzoñosas, y llevándole el monacillo una jícara del vino que usaban, mojaba con aquel hisopo, y por todas cuatro partes del fuego hacía sus ceremonias y rociaba con él las brasas y luego mandaba le quitasen las alpargatas y entraba por encima de la brasa rociando, y tras él toda la procesión de indios, y pasaba este *Alquin* [*Ahk'in*] sin hacerse mal ninguno.[37]

Este rito revela los poderes sobrenaturales que adquirían los sacerdotes, y en él aparece un elemento serpentino, el cascabel de la *tzabcan,* porque los poderes transformadores de la serpiente se asocian con la transformación de los sacerdotes al contacto con lo sagrado.

Ciudad Real, seguramente basándose en esos ritos, nos dice, refiriéndose a Yucatán, que había víboras muy venenosas y que:

Tienen éstas en la cola unos como cascabeles, de los cuales usaban los sacerdotes de los ídolos en sus ceremonias y sacrificios.[38]

Así, seguramente era la *tzabcan* la serpiente cuya cola se usaba como hisopo en diversas ceremonias. Esto se corrobora con algunas representaciones de los códices, por ejemplo, en el *Madrid* 60c, 100d dos veces, 106a y 111b, la serpiente *Crotalus* aparece como hisopo en la mano del dios D.

También se usaba el hisopo de colas de *tzabcan* en la ceremonia de pubertad, la más importante del ciclo de vida, ya que a través de ella el joven dejaba de ser niño para adquirir las responsabilidades del adulto. Era una ceremonia de pasaje, ya que el joven empezaba, a partir de ella, a formar parte de la comunidad religiosa. Así, se trata también de una transformación en el hombre; de una muerte seguida de un renacimiento, lo que explica la presencia del símbolo serpentino de transformación. Dice Landa que el sacerdote llevaba...

...un hisopo en la mano, hecho de un palo corto muy labrado y

[37] Relación de la villa de Valladolid, Vol. II, p. 39.
[38] Ciudad Real, *op. cit.,* Vol. II, p. 316.

por barbas o pelos del hisopo ciertas colas de una culebra (que son) como cascabeles...[39]

Con este hisopo el sacerdote bendecía a los muchachos, que después eran purificados con agua.

Entre los mayas actuales no hemos encontrado ningún rito semejante, pero la serpiente, como veremos en el Capítulo IX, aparece como vehículo de sacralización en las iniciaciones de los brujos, lo que asocia a estos ritos con los de purificación con fuego que hemos mencionado.

La serpiente en la medicina

En cuanto a las creencias y rituales relacionados con la medicina, tanto en la época prehispánica como en la actualidad aparece frecuentemente la serpiente, ya sea causando las enfermedades o curándolas.

En los remedios contra las mordeduras de serpiente interviene el elemento mágico, y casi siempre son curadas por medios sobrenaturales. Se pensaba que quienes podían sanar a un hombre mordido por una serpiente, eran aquellos que habían logrado "encantarlas". Según Landa, había "indios que con facilidad toman unas y las otras [se refiere a la *tzabcan* y a la *taxinchan*] sin recibir de ellas perjuicio",[40] y la Relación de la ciudad de Mérida asienta:

> ...y antiguamente, en tiempo de su gentilidad, procuraban guarecerse de esta ponzoña con conjuros y encantamientos, que había grandes encantadores y tenían sus libros para conjurarlas y encantarlas, y estos encantadores, con palabras que decían, encantaban y amansaban las culebras ponzoñosas, y las cogían y tomaban con las manos sin que les hiciesen mal ninguno.[41]

Es notable la referencia a libros mediante los cuales se conocían los conjuros contra las serpientes; quizá en algunos

[39] Landa, *op. cit.*, p. 45-46.
[40] *Ibidem*, p. 125. Ver Apéndice.
[41] Relación de la ciudad de Mérida, Vol. I, p. 80.

códices se registraron las fórmulas mágicas referentes a esos casos. López Cogolludo, por su parte, relata:

> También hay indios hechiceros, que con ensalmos curan a los mordidos o picados de víboras y culebras, que hay infinitas de cascabel, los cuales rabian y se les pudren las carnes, y mueren. En orden a esto, me pareció referir aquí un caso, que dicen antes haverle sucedido [a Pedro Sánchez de Aguilar, a quien está repitiendo textualmente]. Yo tuve preso (refiere) a uno del pueblo de Tezoc, gran idólatra encantador, que encantaba, y cogía en la mano una víbora o culebra de cascabel, con ciertas palabras de la gentilidad, que escribí por curiosidad, que no son dignas de papel, y tinta (ne forte) basta decir que en ellas se invoca al demonio, y príncipe de las tinieblas.[42]

Desgraciadamente no fueron consignados los conjuros, pero por lo dicho por López Cogolludo, se hacía alusión al dios del inframundo, por lo que probablemente estos "encantadores" eran los brujos iniciados a través de la serpiente, y quizá el rito descrito tenga algo que ver con esas ceremonias de iniciación.

López Cogolludo está repitiendo textualmente a Pedro Sánchez de Aguilar, pero no copia parte de la referencia de éste que dice, después de mencionar el efecto del veneno de las víboras de cascabel:

> ...y el remedio que les di, por averlo oido, es que bevan escrementos de hombre, o el zumo de limones, o les pongan luego en la picadura el siesso de vn aue de las nuestras viua, hasta que les chupe la ponzoña de la víbora, y la gallina muere luego, y le pongan otra y otra.[43]

La receta era seguramente común en Mesoamérica, pues Hernández dice que los mexicanos:

> Curan las mordeduras de todas las serpientes que tienen cascabeles con excremento humano, tomado en dosis de dos onzas con una

[42] López Cogolludo, *op. cit.,* Vol. I, p. 239. *Ne forte* significa "No sea que tal vez...", es decir, no sea que otros se aprovechen de tales palabras (León-Portilla, comunicación personal).

[43] Sánchez de Aguilar, *Informe...,* p. 278.

cantidad conveniente de agua, o con *picietl* [tabaco] mascado y aplicado a la herida, y también con hojas de *hoitz mamaxcalli,* muy común en este nuevo mundo, machacadas y aplicadas.[44]

Los remedios, como vemos, tienen mucho de mágico; en la Primera Parte hemos señalado cómo hoy generalmente se ofrece una gallina a los dioses a cambio de la vida de un hombre, cuando éste ha enfermado por la pérdida de su alma, por lo que tal vez en este caso la gallina haya tenido también ese sentido.

Los chortís actuales consideran a la flor de amate como un talismán poderoso para obtener éxito en el amor y en los negocios, así como protección contra los hechiceros e invulnerabilidad a los daños. Dicen que también da poder para dominar a los animales, incluyendo a las serpientes venenosas.[45] O sea, que hasta hoy se cree entre los mayas que hay manera de "encantar" a las serpientes.

La relación mágica del ofidio con la mujer se expresa en la creencia de que las mordeduras de víbora se curan bebiendo el agua utilizada por una mujer para lavar su cuerpo, especialmente la vagina, si ha tenido hijos, porque es "muy fría".[46]

En este mismo orden está la idea de que es muy peligroso que cerca del que ha sido mordido por una serpiente esté una mujer embarazada, pues si lo ve, él muere.[47] Ello parece implicar que la fuerza mágica que emana de la mujer embarazada, que se considera en general peligrosa para los niños pequeños y para los adultos en ciertas ocasiones, aumenta la fuerza del veneno de la víbora. Los tzotziles consideran también que las serpientes se paralizan ante una mujer embarazada; y se dice que cuando los hombres quieren cazar una serpiente, llaman a una mujer en ese estado. La magia para ahuyentar a las víboras es contar sus trece rayas o manchas (todas las tienen, según los tzotziles), y para las mujeres en cinta es más fácil, pues la serpiente se paraliza.[48]

[44] Hernández, *op. cit.,* p. 377

[45] Wisdom, *op. cit.,* p. 401.

[46] Nash, *op. cit.,* p. 292.

[47] Ochoa y González, "La osa enamorada...", p. 260

[48] Guiteras, *op. cit.,* p. 163.

En cuanto a los remedios vegetales, los tzotziles sanan las mordeduras de serpiente con tabaco, ajo, maíz "de zorro" y aguardiente.[49] Y en la época colonial Fuentes y Guzmán habla de una raíz llamada "de la estrella", muy amarga, que servía de antídoto contra las mordeduras de víbora y otros animales ponzoñosos, además de sanar "a los tocados de aire, de fríos y calenturas, pasmo y otras enfermedades". Dice que la virtud de esta raíz fue descubierta en Costa Rica, cuando un indio vio a dos serpientes que peleaban y se mordían. En algunos momentos se apartaban y se refregaban una hierba llevándosela a la boca, para después volver a la batalla. El indio localizó la hierba y luego la dio a beber a una persona mordida de víbora que sanó.[50]

Curiosamente, en Tepoztlán, Morelos, nos refirieron la misma anécdota, sin variaciones, que, según dicen, contaba un hombre de Oaxaca, lo que expresa que el relato fue común a muchos pueblos y ha trascendido hasta la actualidad. Quizá la raíz corresponda a una de las plantas mencionadas por Hernández como remedios contra las mordeduras de serpiente, como la *coapatli tepexicense, acatlanense* o *yancuitlanense,* de acuerdo con el sitio de donde procedía, cuya raíz machacada y untada cura el dolor de cabeza, la mordedura de serpiente y purga,[51] o sea, que tiene semejantes virtudes a las de la raíz mencionada por Fuentes y Guzmán.

Entre los tzotziles actuales hay una enfermedad llamada *xi'el* o *komel,* "espanto de culebra". Se cree que el espanto es una conmoción o miedo súbito que ocasiona la pérdida del alma. Los hombres se enferman de esto al ver a la serpiente, porque es fría (ocasiona, por ello mismo, el paludismo).[52] Esta idea debe haber sido común en la época prehispánica: Sahagún dice que la culebra *tetzauhcóatl,* de pecho y cuello colorados, mata con espanto, porque el que la ve, se muere.[53] Y los chortís hablan de "susto" causado por la

[49] *Ibidem,* p. 209.
[50] Fuentes y Guzmán, *op. cit.,* Vol. I, p. 229.
[51] Hernández, *op. cit.,* Vol. I, p. 331.
[52] Guiteras, *op. cit.,* p. 174.
[53] Sahagún, *op. cit.,* Vol. III, p. 272.

culebra a la que llaman *p'a'p-ar u-men.*[54] Mencionan también el "aigre" de culebra, resultado del encuentro con una serpiente venenosa o de su mordedura.[55]

Los tzotziles curan el espanto de culebra y las mordeduras de serpiente con oraciones, en primer lugar, en las cuales nunca se menciona el nombre de la serpiente porque puede aparecer. Se dice *ts'unún, kobol,* nombres del colibrí y otro pájaro, respectivamente, que son animales buenos del 'Anjel. En estas oraciones se pide a dichos animales que se vayan para que el paciente cure al volver su alma al cuerpo.[56] Aplican también los remedios vegetales que hemos mencionado, y consideran que sólo hay una mordedura que no se puede curar, la del *chan'ok'ni,* "cuatro narices" o nauyaca, porque "es más fuerte", mientras que las otras serpientes son "compañeras de brujería" y su efecto nocivo sí se cura.[57]

Fuentes y Guzmán menciona una enfermedad, de la que hablan también otros cronistas de la época colonial, que llamaban *cumatz,* "culebra":

> A los que acomete —dice— se retuercen y dan vuelcos al movimiento, como la culebra hace dentro de sus cuerpos aquel humor, diciendo al quejarse en sus dolores ¡cumatz! ¡cumatz!... mas no mueren del accidente ni les dura muchos días, y no se ha visto que persona de otra generación, español, mestizo ni negro, le haya dado semejante accidente.[58]

Y era enfermedad sólo de indios porque se originó como un castigo: las indias se comían a sus hijitos, dice Fuentes y Guzmán, por lo que un franciscano las amenazó diciéndoles que se les convertirían en culebras y les destrozarían las entrañas. Una india se burló y se comió a su bebé, por lo que en la noche le dieron horribles dolores como de parto que le duraron tres días, al cabo de los cuales empezó a arrojar grandes y deformes culebras. Luego murió del espanto y sufrimiento.

[54] Wisdom, *op. cit.,* p. 400.
[55] *Ibidem.*
[56] Guiteras, *op. cit.,* p. 196.
[57] *Ibidem,* p. 188.
[58] Fuentes y Guzmán, *op. cit.,* Vol. I, p. 391.

Quizá de la época prehispánica proceda la creencia de que los brujos envían una enfermedad que consiste en la introducción de animales perniciosos en el cuerpo, pues la menciona Núñez de la Vega en el siglo XVII.[59] La encontramos hoy tanto entre los mayas de Yucatán como entre los grupos de las tierras altas de Chiapas y de Guatemala (chortís, tzeltales, tzotziles, etc.). Los chortís dicen que un brujo envía en forma de viento malo un sapo, culebra o insecto que se introducen en la víctima.[60] Los mayas de Yucatán piensan que por medio de varios animales, que son sus aliados (*alakob*), "favoritos personales" o "animales domésticos", los brujos envían la enfermedad. Estos animales vienen del inframundo a través de los cenotes, por los que han de bajar los brujos al morir. Uno de ellos es la *hoonob,* serpiente de color amarillo dorado que produce la muerte a quien se ponga un sombrero o una sandalia sobre los cuales ella se arrastró.[61]

Y Holland reproduce las palabras mágicas pronunciadas por el hechicero para introducir una nauyaca en el cuerpo de su enemigo:

> Trece diablos,
> trece dioses de la muerte,
> una culebra amarilla
> una culebra verde
> una vez las mando
> nueve veces las mando
> una culebra pintada
> nueve culebras pintadas
> una culebra de cuatro narices
> nueve culebras de cuatro narices
> una culebra de cola negra
> nueve culebras de cola negra
> una ponzoña
> nueve ponzoñas...[62]

59 **Núñez de la Vega,** *op. cit.,* p. 133.
60 Wisdom, *op. cit.,* p. 397.
61 Redfield y Villa Rojas, *op. cit.,* p. 178.
62 Holland, *Medicina...,* p. 140.

Las víctimas de este hechizo, dice Holland, experimentan terribles dolores en el estómago que, complicados con otros síntomas, producen la muerte.

Los animales introducidos ocasionan también tumores, y cuando una mujer tiene un aborto al principio del embarazo, se cree que llevaba un animal en vez del feto, a causa de un hechizo del *pukuj*.[63]

Los tzotziles de San Pedro Chenalhó llaman a esta enfermedad *poslob, majbenal* y *tok'aalté* (intrusión de fuego que causa tumores) y dicen que sus síntomas son fiebre, dolor de cabeza, disnea y sensación de mordedura en el estómago. También le denominan *oxlahun* (trece), pues son trece (número maligno por excelencia para ellos) los animales que se colocan en el cuerpo de la víctima: serpientes venenosas, hormigas, avispas y alacranes, que se acompañan de zacate espinoso. Pueden introducirse también cachorros de perro, lechones, armadillos, ranas, sapos y ratas.[64]

Dice el informante de Guiteras que cuando "curaba culebra" (intrusión de serpientes en el cuerpo), soñó que comía culebras y por eso dejó esa ocupación, pues muchos curanderos mueren por esa causa:

> Porque soñé mal dejé lo de la culebra. Todo lo de la culebra es hechicería. De Antigüedad los dioses eran brujos.[65]

Con esto está expresado que los dioses estaban relacionados con el ofidio, animal que, por ello, es distinto de los demás: es energía sagrada, ya sea maléfica (del dios de la muerte o de las trece potencias malignas) o benéfica (de los dioses de la fertilidad).

Dentro de este orden de daños mágicos atribuidos a la serpiente o relacionados con ella, podemos situar los referentes a las boas, que poseían el poder de hipnotizar a sus víctimas. Dice Fuentes y Guzmán que a un tal Juan Gómez se le apareció "una ferocísima y crecida serpiente, de incomparable

[63] *Ibidem*, p. 142.
[64] Guiteras, *op. cit.*, p. 124.
[65] *Ibidem*, p. 192-3.

grandeza, que con su vista le dejó turbado y lleno de susto".[66] Y Ciudad Real refiere que en Yucatán había unas culebras muy grandes...

> ...que con sólo el anhélito y resollo detienen y atraen a sí un conejo y aun un venado, y que desta manera cazan y se sustentan, y afirman que si con una espada u otra cosa aguda les cortasen este anhélito, que luego reventarían, y que esto ha ya sucedido.[67]

Fuentes y Guzmán dice que aturden a la víctima con un vaho y luego la sofocan, la cubren de baba y la tragan.[68]

Por esa facultad, la boa era otra de las serpientes sagradas en el mundo mesoamericano, quizá el modelo de las grandes serpientes sin cascabeles que aparecen en algunas representaciones de los códices.

En las descripciones de varias otras serpientes en las fuentes coloniales se señalan poderes y cualidades fantásticas, como las de las llamadas *tepulcuat* ("serpiente falo"), de color plateado, que "admírase como monstruo de dos cabezas una en cada término o extremidad de su cuerpo, sin demostración de cola; excrementa y engendra por la mitad del cuerpo"; no se le ven los ojos; es de piel tan lustrosa que parece ungida con aceite. No muerde ni ataca, pero si alguien va a "ejercitar alguna necesidad corporal en el campo o en los solares de casas antiguas", se introduce por "la parte del intestino (de donde tiene el nombre), alargándose hasta quedar muy delgada para introducirse mejor". El remedio es poner el paciente sobre un recipiente con leche caliente, ya que el olor atraerá a la serpiente y la hará salir.[69]

Es posible que esta leyenda haya surgido, así como la de la enfermedad llamada *cumatz,* del hecho de tener parásitos intestinales y no entender cómo se han introducido en el cuerpo.

En el remedio contra la intrusión de la *tepulcuat* interviene ya una superstición europea muy común, que pervive hasta

[66] Fuentes y Guzmán, *op. cit.*, Vol. II, p. 161.
[67] Ciudad Real, *op cit.*, Vol. I, p. 59.
[68] Fuentes y Guzmán, *op. cit.*, Vol. II, p. 342.
[69] *Ibidem,* p. 61-62.

hoy no sólo en las comunidades indígenas sino en todas, de que las serpientes beben leche. Se dice que cuando una mujer está amamantando, la serpiente llega y mama en sus senos, mientra mete la cola en la boca del niño para entretenerlo. Esta acción, imposible para cualquier serpiente, pues no tienen labios flexibles para mamar y no pueden tomar leche porque enferman,[70] se ha atribuido a muchos tipos de serpientes en México, y la superstición fue traída por los españoles. Probablemente surgió, como hemos señalado en la Introducción a esta Parte, por la asociación simbólica de la serpiente con lo femenino.

Así como el ofidio causa enfermedades, es remedio eficaz para otras. Dice Fuentes y Guzmán que "muertas las quitan el cascabel, porque dicen, tiene virtud contra la fascinación".[71]

Los chortís creen que los remedios elaborados a base de serpientes curan las enfermedades venéreas y alivian los dolores en el pene, por la semejanza entre la serpiente y este órgano.[72] Tratan las enfermedades venéreas espolvoreando sobre los alimentos carne molida de serpiente de cascabel o de coralillo durante cuatro días. Se usa parte de la cabeza y parte de la cola; se arranca la piel y la carne se tuesta hasta que se seca, para después molerla.[73] Pero si se está sano y se come serpiente, se contraerán en seguida las enfermedades que se curan con ella.[74]

En relación con otros grupos mesoamericanos, Hernández señala que en México se usaba la *teuhtlacozauhqui* ("amarillenta"), "señora de las serpientes", para curaciones: con los colmillos se punzan el cuello y la nuca para curar dolores de cabeza; con la grasa untada se curan dolores de cualquier parte del cuerpo. Deshace tumores, y atándose al cuello su cabeza, alivia las enfermedades de la garganta y las fiebres.[75]

70 Jordi Juliá, comunicación personal.
71 Fuentes y Guzmán, *op. cit.*, Vol. II, p. 342-3.
72 Wisdom, *op. cit.*, p. 414.
73 *Ibidem*, p. 408.
74 *Ibidem*, p. 416.
75 Hernández, *op. cit.*, Vol. I, p. 375-6.

De esta serpiente se decía que el veneno era tan poderoso que no sólo mordiendo, sino también con el contacto, mataba.[76]

Y los triques de Oaxaca dicen que para curar la hinchazón del cuerpo se come carne de víbora de cascabel, pero si se come esta carne sin estar enfermo, se contraerá el mal,[77] como aseguran los chortís. O sea, que las creencias en los aspectos curativos del ofidio, que tienen mucho de mágico, parecen haber sido comunes a los grupos mesoamericanos desde la época prehispánica hasta la actualidad.

La serpiente en los presagios y agüeros

Por otra parte, en todo el ámbito mesoamericano la serpiente está ligada a los presagios y agüeros. Un ejemplo de los mayas antiguos de Guatemala nos lo da Fuentes y Guzmán: si encuentran una serpiente en el camino, se detienen a pelear con ella, aunque sea muy venenosa, y luchan hasta matarla, porque si no la matan creen que les sobrevendrá algún mal; pero si la matan piensan que tendrán éxito en el negocio al que se dirigían, y en todo lo que hagan; asimismo, creen que vencerán a sus enemigos.[78]

Entre los mopanes y k'ekchís actuales, el soñar con víboras presagia la muerte para alguno de la familia, porque la víbora se asemeja a las cuerdas con las que se baja el ataúd a la fosa.[79]

Pero así como presagia la muerte, anuncia la vida y protege el hogar, como en Grecia: si una mujer sueña con una serpiente cree que está embarazada, "aunque la soñadora sea una vieja setentona". Los achís, quichés, cakchiqueles, pokomames, pipiles y popolocas creían y creen que si se encuentra una serpiente dentro de la casa no se debe matar, porque es la protectora del lugar. Si la matan, morirá el dueño.[80]

Los actuales triques de Oaxaca y los nahuas antiguos tam-

[76] *Ibidem*, p. 378.
[77] Hollenbach, *op. cit.*, p. 469.
[78] Fuentes y Guzmán, *op. cit.*, Vol. II, p. 271.
[79] Thompson, *Historia...*, p. 105.
[80] Fuentes y Guzmán, *op. cit.*, Vol. II, p. 271-3.

bién piensan que encontrar una serpiente es presagio de muerte, lo que nos revela que se trata de una creencia mesoamericana prehispánica que se ha conservado hasta hoy, y que se basa en la idea de que la serpiente es la encarnación del dios de la muerte.[81]

En síntesis, según todo lo señalado en este capítulo, podemos decir que de acuerdo con la idea central de que la serpiente simboliza la energía vital del cosmos, en los ritos la encontramos representando la sangre, que fue considerada por los mayas como aquello que hace a los hombres estar vivos, por lo que constituyó el principal alimento de los dioses; así, el sacrificio humano y de animales fue el rito principal en el culto maya, y en este aspecto de la religión, también la serpiente es el símbolo fundamental.

Otros ritos en los que aparece la serpiente con la misma significación son los agrícolas, que buscan propiciar la fertilidad de la tierra para obtener buenas cosechas; en estos ritos la serpiente se asocia a las figuras femeninas por su poder generador, al maíz por ser el sustento básico de los mayas, y al falo engendrador. Los bailes en los que se simula el acto sexual con serpientes que las figuras femeninas se introducen en el huipil, pueden asociarse a los ritos de magia simpatética que llevan a cabo los campesinos la noche anterior a la siembra del maíz: tener relaciones sexuales con sus esposas para ir al campo plenos de energía fecundante que transmitirán a la tierra.

Por sus poderes de transformación (cambio de piel) que se asocian a la muerte y el renacimiento rituales, la serpiente está también vinculada a los ritos de purificación y de pasaje. En ellos se usaban los cascabeles de la *tzabcan* como hisopos con los que se bendecía a los participantes, quizá considerando estos crótalos como talismanes cargados de la energía sagrada de la serpiente.

Como el ofidio encarna una armonía de contrarios: vida y

[81] Hollenbach, *op. cit.*, p. 447-454; Ruiz de Alarcón, *op. cit*, p. 54; López Austin, *Augurios y Abusiones*, p. 101 y 113-115.

muerte, los mayas consideraron, y consideran, que estos animales están plenos de energías que provocan enfermedades, así como de fuerzas que curan otras. Es decir, la serpiente no sólo es un símbolo plástico o verbal, sino que el animal real se considera dotado de poderes sobrenaturales. Los remedios contra las mordeduras de serpiente siempre tienen un elemento mágico y deben ser usados por aquellos hombres que tienen el poder de encantarlas; incluso se dice que en la antigüedad había libros donde se registraban las fórmulas mágicas para lograr este fin, de las cuales no ha llegado ninguna hasta nosotros porque los españoles las consideraron demasiado demoníacas para ser registradas.

Pero las serpientes no sólo provocan enfermedades con su mordedura, sino que causan "espanto de culebra" con su sola presencia, enfermedad muy común entre los grupos mayanses que también sólo puede ser curada por los chamanes y hechiceros.

La serpiente tiene, además, una marcada significación sexual; hay serpientes que se introducen en el cuerpo, y en relación con las mujeres, hay algunas que maman su leche cuando está amamantando; pero una mujer embarazada posee un poder que paraliza a las serpientes o que aumenta la fuerza del veneno en alguien que ha sido mordido.

Y como remedio, la serpiente se utiliza sobre todo en enfermedades de tipo sexual, por su energía vital y su forma fálica, de acuerdo con la creencia de una "cura por el semejante" que fue y es común entre los mayas. Pero es tan poderosa, que si alguien toma o se aplica esos remedios sin tener la enfermedad, la contraerá en seguida.

Los ofidios también forman parte de los seres que un brujo, por medio de hechicería maligna, introduce en el cuerpo de un enemigo, creencia que encontramos en muchos grupos mayanses actuales y que proviene de la época prehispánica.

Finalmente, dentro de todo el universo de señales que los dioses envían a los hombres, a través de sueños o de apariciones extrañas, figura la serpiente, anunciando la vida (un embarazo) o la muerte, lo que nos muestra nuevamente su ambivalencia simbólica.

IX

LA SERPIENTE Y EL GOBERNANTE

La asociación de la serpiente y el gobernante supremo se encuentra tanto en las artes plásticas como en las fuentes escritas coloniales, y aunque parece reducirse a los mayas prehispánicos, ya que a partir de la Conquista no hubo ya sumos gobernantes mayas, en la Colonia y en la época actual encontramos al ofidio relacionado con los hombres poderosos de las comunidades indígenas, los chamanes y los brujos, los naguales, quienes siguen manteniendo viva la tradición prehispánica de que el gobernante ha de ser un hombre superior, con poderes sobrenaturales otorgados por los dioses a través, por lo general, de una serpiente ctónica, y predestinado a ocupar ese sitio en la comunidad. Pues aunque el cristianismo intentó confinar a la serpiente al inframundo, lo que la habría limitado a encarnar al dios maya de la muerte y a ciertos poderes del mal, todavía es el gran monstruo celeste y terrestre productor de la lluvia; todavía encarna a la lluvia misma; todavía es genio protector de la casa y expresión de la fertilidad, y todavía es poderoso remedio para curar enfermedades, entre otras cosas.

Tal vez los antiguos mayas hayan pensado que desde su nacimiento los gobernantes estaban ya ligados a la serpiente, pues en los textos indígenas coloniales encontramos referencias como ésta:

> Allí fue concebido y nació el Señor Huntoh Ah Pozotzil, por obra de sus encantamientos. Lo recibió Chimal Acat y le dieron el sitial,

el banco, el dosel y el trono de Ahpozotzil. No nació de mujer, lo encontraron las culebras, lo encontraron los cantíes [cantiles], cuando cantaba la codorniz.[82]

Además de expresarse aquí la idea de nacimiento milagroso que, a nivel universal, aparece referida a los grandes hombres, quizá esté también la de que el hombre predestinado para gobernar, desde su nacimiento recibía el poder y la sabiduría requeridos para ello a través de la serpiente que, como emisaria de las profundidades de la tierra, se presentaba ante los hombres destacados. Las representaciones plásticas de los periodos Clásico y Posclásico en las que los gobernantes están siempre rodeados de serpientes y acompañados por los dioses serpentinos, parecen expresar que este ser, símbolo de la energía vital del cosmos, infunde sus poderes a quienes han de regir a la comunidad.

La serpiente como símbolo de poder humano surge desde el periodo Protoclásico en el área maya, en el estilo de Izapa, ya que la cabeza de dragón (en la que se integran elementos de ofidio, ave, lagarto y jaguar) aparece formando parte de los atavíos de personajes que verosímilmente son gobernantes o sacerdotes. En Kaminaljuyú la vemos en los tocados (estelas 5 y 11) y en los cinturones (estelas 1 y 11). Representaciones similares aparecen en San Isidro Piedra Parada (estela 3) y en Bilbao (estela 42).

Estas obras parecen iniciar la tradición de asociar al gobernante con un símbolo animal de carácter predominantemente serpentino, tradición que se continuará en la cultura maya, en la cual encontramos a la serpiente no sólo en los atavíos de los jefes, sino también en los principales atributos de poder: la barra ceremonial, el bastón ceremonial y el cetro maniquí, que se representan en buena parte de las estelas, dinteles y lápidas del periodo Clásico.

[82] *Historias de los Xpantzay*, p. 421-2. Ver Apéndice.

En el vestuario de los gobernantes se integra frecuentemente a las serpientes. Éstas pueden estar, al lado de otros elementos, formando parte del tocado, en el que casi siempre hay plumas, o pueden formar yelmos (todo el tocado es una cabeza de serpiente con plumas), como en varios dinteles de Yaxchilán, en la estela 3 de Itzimté (Petén); la estela 4 de Polol y la estela 12 de Piedras Negras. Y encontramos a la serpiente en diversas formas en el tocado en: la estela 4 de Copán (cuatro cabezas de serpiente en las cuatro esquinas del tocado, que pueden representar a los cuatro dragones celestes o a los cuatro Chaaques); dos serpientes a los lados de una cara central que lleva círculos alrededor de los ojos, como Tláloc; personajes en las jambas del templo de la Serie Inicial de Xcalumkin (Holactun) en la región Puuc; varias estelas de Calakmul, Campeche, y muchos dinteles de Yaxchilán, entre otras obras.

En los códices no hemos hallado personajes que pudieran ser gobernantes con tocados de serpientes, sino que este tipo de tocado aparece en las figuras de diosas, y generalmente en las que presentan una ofrenda o vacían agua de un recipiente, como hemos destacado en el capítulo VI.

También se representan serpientes en otros atavíos, como los cinturones; un ejemplo es la estela 13 de Seibal (Fig. 63), en la que vemos una serpiente hecha nudo, a manera de cinturón, con una enorme lengua bífida en forma de dos volutas. Del *máxtlatl* salen seis serpientes más, todas representadas en forma naturalista. En el templo adosado al Juego de pelota de Chichén Itzá aparece un guerrero que lleva *átlatl* y flechas, y tiene dos serpientes cascabel, *tzabcan,* atadas a los tobillos. También en varias estelas de Copán encontramos bandas en las muñecas y los tobillos en forma de cabezas de serpiente, y en la estela 7 de Itzimté (Petén) (Fig. 64) el personaje está cubierto desde los pies hasta el tocado de cuerpos de serpientes entrelazadas, con las fauces abiertas y los colmillos destacados.

Estas serpientes, así como algunas asociadas con ritos, se distinguen de las relacionadas con los dioses en que se repre-

sentan en forma naturalista. Las más estilizadas son las celestes, no sólo porque son bicéfalas y tienen rasgos de otros animales, sino porque las mandíbulas, los ojos y los colmillos son exagerados. Sin embargo, se trata de la misma serpiente, la *tzabcan,* la sagrada por excelencia.

Los motivos serpentinos rodeando al gobernante se encuentran frecuentemente, como en el friso del templo del Sol en Palenque; en la estela 1 de Itzimté, con hermosas serpientes entrelazadas representadas naturalistamente y en los dinteles de Tikal.

Estas serpientes que aparecen en los atavíos del gobernante se acompañan de plumas, que también eran símbolo de poder, sobre todo las de quetzal y las de *xiuhtótotl* o cotigna, pájaro azul turquesa. Estos dos símbolos unidos corresponden a la serpiente-cielo y a una deidad que en el área maya (periodo Posclásico) siempre aparece ligada al grupo dominante, por lo que se le puede considerar como protectora de los gobernantes; su representación y nombre es una serpiente emplumada: Quetzalcóatl-Gucumatz-Kukulcán.[83]

Los tronos

Otros atributos de poder entre los mayas son la estera y el trono. La primera corresponde al signo *Pop,* que representa el primer mes del año, y se relaciona con el mando, el gobierno; aparece frecuentemente mencionada en las fuentes escritas: decir "se sentó en la estera" significa "subió al trono" o

[83] De la Garza, "Quetzalcóatl-Dios...". *Vid* Cap. V. No podemos dejar de mencionar la semejanza de estas representaciones de personajes cubiertos de serpientes con las figuras peruanas de la Costa sur, de la cultura Chavín de Huántar, Mochica y Nasca, y de Tihuanaco, que son personajes con características de jaguar y de ave, de los cuales algunos tienen cabellos en forma de serpientes, como la Medusa griega (Chavín de Huántar [El Lanzón] y Nasca [diademas de oro con cabellos-serpientes]), y otros llevan serpientes en sus atavíos o en las manos (Costa sur [fragmento de tela de algodón], Chavín de Huántar [El lanzón, Estela Raimondi, Divinidad sonriente y otras varias; torso del templo de Mojeque]. Tihuanaco [Puerta del Sol: Huiracocha] Mochica [representaciones del dios Ai Apaec]. Paracas-Necrópolis). *Vid.* Federico Kauffmann Doig, *Manual de arqueología peruana.*

"adquirió el poder". Tanto la estera como los tronos tienen relación con la serpiente, cuya presencia confiere su carácter sagrado al poder político, y en las artes plásticas se esculpen también nichos, en los que se ubica el gobernante, con símbolos serpentinos. La parte posterior de la estela I de Quiriguá representa un pequeño nicho rectangular en el que hay una figura sentada (como en las estelas de Piedras Negras). El nicho está encuadrado por dos serpientes con cuerpos rígidos que se unen en la parte alta. Hay, asimismo, plumas decorando el conjunto. Esta idea del nicho de serpientes aparece en la estela 25 de Piedras Negras, en la que el gobernante se ubica dentro de un marco formado por serpientes.

Por otra parte, en la estructura 33 de Yaxchilán, llamada por Maler templo de Quetzalcóatl, encontramos nichos rectangulares sobre cada una de las tres puertas, y en la parte baja de estos nichos hay asientos en forma de cabezas de serpiente, sobre los cuales vemos figuras con penachos, que claramente representan gobernantes. Asimismo, en el Tablero del Palacio de Palenque los personajes están sentados en tronos en forma de serpientes bicéfalas, cuyo diseño es igual al de las barras ceremoniales, que no aparecen en ese sitio.

En conexión con estas imágenes, las fuentes escritas mencionan a las serpientes relacionadas con las esteras. Entre las profecías para el año 11 *Cauac,* los *Chilam Balam* asientan:

> Y será entonces el tiempo en que las serpientes se unan unas a otras por la cola y se tomen nuevas bragas-ceñidores y nuevas ropas y nuevos Señores de la Estera y nuevos Señores del Trono a la faz del cielo.[84]

Dice Thompson que en el *Chilam Balam de Tizimín* se menciona a Yax Bolay Ul, "Fiera o Serpiente Verde (o Nueva)", y se asienta:

> En ese tiempo se arregla el petate... para Yax Bolay Ul.

[84] Barrera Vásquez, *El libro...*, p. 111.

Y en seguida se alude a las serpientes que se siguen unas a otras hocico con cola; como Bolay es un nombre común para las serpientes peligrosas, que se emplea también para el jaguar, por la fiereza, este personaje es tal vez un ser serpentino.[85] (La asociación serpiente-jaguar está también en el concepto tzotzil de *Chonbolom* [serpiente-jaguar] con el cual se designa a todos los animales, como hemos señalado antes[86]).

La idea de la estera de serpientes, sugerida en los anteriores ejemplos, aparece claramente entre los nahuas. El *petlacóatl* es la unión de muchas serpientes que se entretejen como petate, quedando las cabezas alrededor. Dice Sahagún que caminan así y que de ellas tienen ciertas supersticiones.[87] Y un augurio mencionado por los informantes de Sahagún sobre este *petlacóatl* dice: "El que las ve, el sabio, el experimentado, no la teme. En ella se sienta rápidamente..." y va sentado ahí hasta que se deshace la estera. Esto se considera como anuncio de dos cosas para el que se sienta: de que morirá o le ocurrirá algo peligroso, o bien de que merece el cargo de *Tecuhtli,* o sea el gobierno, por haberse sentado en la estera de serpientes.[88] Otro augurio náhuatl era dado por una serpiente de cascabel que tenía en su lomo algo semejante a una rodela. El tonto que la ve, decían, cree que morirá o le sucederá algo peligroso, pero el sabio y experimentado siente agradecimiento porque la serpiente le indica que merece el poder, el cargo de *Tlacatécatl,* de *Tlacochcálcatl.*[89]

Motolinía menciona que en las fiestas de acceso al trono cazaban todos los animales posibles, entre ellos, víboras, a las que atontaban con una yerba (probablemente tabaco silvestre, que se usaba como medicamento contra las mordeduras de serpiente). Los viejos comían esas víboras cortándoles las cabezas y las colas.[90]

Las serpientes entrelazadas no son un producto de la imaginación: hay una forma de apareamiento en la que varias

[85] Thompson, *Historia...*, p. 393.
[86] Guiteras, *op. cit.,* p. 188.
[87] Sahagún, *op. cit., Vol.* III, p. 271.
[88] López Austin, *Augurios y Abusiones,* p. 121.
[89] *Ibidem,* p. 121-123.
[90] Motolinía, *op. cit.,* p. 342-3.

serpientes se unen formando precisamente una especie de estera (serpientes Jarreteras). Este hecho seguramente fue una de las bases para vincular a los ofidios con el poder humano, simbolizado por la estera.

El petate o estera se relaciona con el *guilloche,* muy frecuente en las artes plásticas mayas, que consta de dos líneas curvas entrelazadas, ya que este motivo también representa dos serpientes unidas. En el templo Chenes del Adivino, en Uxmal, el símbolo remata con cascabeles y lengua bífida de serpiente, y en el templo adosado al Juego de pelota de Chichén Itzá, o templo de los Jaguares, remata con dos cabezas de ofidio, lo que confirma esta interpretación (Fig. 65).

El cetro, el bastón y la figura maniquí

Un atributo de poder de los gobernantes, que aparece frecuentemente representado en el arte del periodo Clásico, es el llamado "cetro maniquí", que se compone de una figurilla de dios narigudo, uno de cuyos pies se transforma en cuerpo de serpiente con la cabeza hacia abajo, y constituye el mango del cetro (Fig. 66 a y b). Este objeto aparece en la mano de los monarcas representados en las estelas, a veces acompañado de la barra ceremonial que los personajes sostienen sobre el pecho. Pero la imagen aparece también en forma de bastón ceremonial (Fig. 67), con la cara de la deidad unida a un largo mango terminado en cabeza de serpiente o la figurilla completa del dios sobre un bastón con otros elementos; estos bastones son sostenidos por gobernantes o parecen ser ofrecidos a ellos por personajes secundarios. Asimismo, hay figuras maniquí sedentes sostenidas por personajes en la palma de una mano (Fig. 66c) o en los brazos (Fig. 68), y llegamos a encontrar a la deidad con pierna serpentina como la figura central de una lápida.

Según Tatiana Proskouriakoff, el cetro maniquí surgió en Edzná en 9.12.0.0.0 (672 d.C.), y luego se convirtió en un popular atributo de poder reemplazando a la barra ceremo-

nial. No se le encuentra en sitios como Piedras Negras y Copán, pero fue muy popular en Quiriguá y Yaxchilán.[91]

El cetro, el bastón y la figura maniquí se encuentran en los siguientes sitios y monumentos del área maya, entre otros:

Cetro:

Yaxchilán: dinteles 1, 3, 7, 32, 42, 52, 53, 54, 58.
Quiriguá: estela E, estela F, zoomorfo P.
Seibal: estela 21.
Aguateca (río Pasión): estela 3.
Dos Pilas (río Pasión): estela 1.
Machaquila (río Pasión): estelas 3, 4 y 7.
Ixtutz (río Pasión): estela 2.
Itzimté (Petén): dintel 1.
Tzum (Campeche): estelas 3 y 4.
Pixoi (Campeche): estela 5.
Xunantunich (Benqué Viejo, Belice): estela 9.
Naranjo (Petén): estela 13.
Pomoná (Tabasco): estela 1.

Bastón:

Palenque: Palacio, relieves de estuco de la Casa A
Personajes en los muros de la cripta del templo las Inscripciones
Yaxchilán: dinteles 6 y 43.
Dos Pilas: estela 17.

Figura:

Palenque: templos del Sol, la Cruz y la Cruz foliada, tableros del Palacio y de los Esclavos, templo XIV.
Seibal: estela 8.
Xultún (Petén): estelas 3 y 5.
Sayil: relieves de la estructura 4B1.

[91] Proskouriakoff, *Maya Sculpture,* p. 89.

Vemos así cómo el cetro maniquí y sus variantes se encuentran tanto en la región central como en la septentrional del área maya, siendo un atributo de poder común a todos los gobernantes, como la barra ceremonial.

En cuanto a su significación, el cetro se denomina Canhel, término que por la naturaleza serpentina del dios representado, se ha traducido como "Serpiente o Dragón".[92] Como hemos destacado antes (Capítulos IV y VII), el Canhel aparece como dios creador en las cosmogonías, relacionado con la serpiente emplumada, y como dios del agua, vinculado con el dios B, Chaac. Ahora lo encontramos como un apelativo del dios K, Bolon Dz'acab, de la sangre y la vegetación, en su liga con el poder de los gobernantes, ya que por lo menos en todos los ejemplos mencionados la deidad representada en el cetro es el dios K. Este Canhel parece estar relacionado con el dios quiché Huracán, mencionado en el *Popol Vuh* como parte del "Corazón del cielo", consejo de dioses que formaron el mundo: Huracán quiere decir "Una pierna", pero también se le llama Caculhá Huracán, "Rayo de una pierna", que equivale a "Relámpago". Seguramente se trata de un dios de la lluvia y la fertilidad, ya que los grupos mayanses actuales de las tierras altas de Chiapas, muy directamente relacionados con los antiguos quichés, llaman Rayo al dios que provee las lluvias; pero al Rayo también se le denomina 'Anjel o Chauk, términos que corresponden a los yucatecos Canhel y Chaac.[93]

Todo lo anterior nos sugiere que Canhel puede corresponder a Caculhá Huracán, y así la pierna a la que alude el nombre de éste podría representar el rayo e identificarse con la pierna convertida en serpiente de Bolon Dz'acab, el cual sería, por ello, también una deidad de la lluvia. Además, el rayo se simbolizaba con una serpiente, como hemos destacado en el Capítulo VII.

Resumiendo, podemos decir que Canhel representa a la serpiente emplumada celeste (un aspecto de Itzam Na, dios D), que aparece como energía fecundante en el origen del

[92] *Vid* Cap. IV, análisis del Canhel en la cosmogonía.
[93] *Vid Cap.* VII, análisis del Canhel.

cosmos; también representa a la lluvia, pues se identifica con Chaac, dios B. Los cetros maniquí nos dan a conocer, por su parte, que Canhel es también Bolon Dz'acab, dios K, lo que nos permite corroborar que la deidad representa las energías vitales cósmicas, sean celestes (Itzam Na), terrestres (Bolon Dz'acab) o acuáticas (Chaac), por lo que *Canhel sería el nombre de la serpiente sagrada que simboliza dichas energías.*

Y en relación con los hombres, estos Huracanes o Canheloob del cetro maniquí parecen estar significando el carácter divino del poder de los gobernantes, es decir, el poder humano como algo conferido por el dios serpentino de las energías vitales del cosmos. Y tal vez los gobernantes se hayan identificado con esa deidad, ya que en los pilares del templo de las Inscripciones de Palenque, dedicado a un gran señor y no a un dios, aparecen personajes cargando niños que tienen un pie convertido en serpiente. Estos niños, cuyos rostros están destruidos pudieran representar al propio monarca en su carácter sagrado, si es que no fueron variantes de la figura maniquí (Fig. 68).

La barra y el bastón ceremoniales

La barra ceremonial (Fig. 69) parece haber sido el principal símbolo de poder en las regiones del Petén, del Motagua y del Usumacinta, pues ahí es donde aparece con más frecuencia. La encontramos en Tikal, Naranjo, Yaxhá, Ixlú y Polol (Petén); en Copán y Quiriguá (Motagua), y en Yaxchilán, Bonampak, Seibal, Altar de Sacrificios, Dos Pilas y Chinikihá (Usumacinta), entre otros sitios. Pero también se representó en lugares del área septentrional, como Balancán, Chichén Itzá, Cobá y Tzum. Y asimismo, aparece fuera del área maya, en Cacaxtla, Tlaxcala. Ello significa que esta insignia de los gobernantes, aunque no se encuentre en algunos sitios, fue común a toda la zona maya y acompañó a las representaciones de los gobernantes más allá de las fronteras mayas.

Por lo general, la barra ceremonial tiene la forma de una

serpiente esquematizada de dos cabezas, y representa sin duda al gran monstruo celeste.

Copán es una de las ciudades donde hay mayor número de imágenes de la barra ceremonial-serpiente bicéfala, pues ésta es el atributo principal de los gobernantes-sacerdotes representados en las estelas (Figs. 20 y 70). En todas ellas, los personajes aparecen de frente portando con los brazos, horizontalmente sobre el pecho, la serpiente estilizada de dos cabezas. Y en este sitio podemos también apreciar una evolución formal del símbolo, que en otras partes se representa como una barra geométrica abstracta.

En las estelas más tempranas de Copán (siglo VII), la serpiente se representa con el cuerpo flexible, que aparece colgando entre los brazos de los *halach uinicoob* (estelas E, I [Fig. 70], P, 1, 2, 3, 5, 6 y 7). También en Yaxchilán hay retratos de gobernantes que sostienen en sus brazos serpientes bicéfalas de cuerpos flexibles y enormes cabezas estilizadas (dinteles 38, 39, 40 [Fig. 71] y 51). Más tarde (siglo VIII), la representación del cuerpo se esquematiza, tomando la forma de un panel recto, que es decorado con un motivo de petate (*pop*), signo de poder, como hemos señalado arriba, o con bandas cruzadas, símbolo del cielo (estelas A, B, C, D, H, M y N); este tipo de barra se encuentra también en Naranjo, Xultún, Tikal, Yaxhá, Quiriguá, Yaxchilán y otros sitios.

En cuanto a las cabezas de la serpiente, nunca aparecen esculpidas de manera realista (al contrario de las de los cetros y los atavíos), sino sumamente estilizadas, de la misma manera que las imágenes del monstruo celeste: ojos casi siempre rectangulares y huecos; escamas supraoculares muy elaboradas (en las serpientes naturales a veces son grandes y levantadas, llegando incluso a semejar cuernecillos); orejeras, fauces alargadas, principalmente la mandíbula superior, que se eleva adornada con elementos flamígeros, volutas y otros motivos; dientes curvados y colmillos enrollados en la comisura de la boca; suele aparecer también la lengua bífida. De las grandes fauces, que siempre están abiertas (en algunos casos a 180°), generalmente emerge una figurilla com-

pleta, o una cara, de alguno de los dioses narigudos o de la deidad solar, o sea, de los dioses asociados con la fertilidad.

A pesar de la importancia que este atributo de poder tiene en Copán, la barra ceremonial serpentiforme no parece haberse originado en ese sitio, sino en la región de Petén, ya que el ejemplo más antiguo está en una estela miniatura única, la estela de Hauberg (Fig. 72) (según R. Rands pertenece al lapso entre 100 y 250 d.C.).[94] En esta obra hay una figura humana que sostiene sobre su pecho una serpiente, aunque no es bicéfala; la cabeza de la serpiente, estilizada y con una cara surgiendo de las fauces, se encuentra sobre la cabeza del personaje, elevándose desde el pecho, mientras que la cola cae por detrás de la figura humana. La serpiente, de cuerpo flexible, lleva asidas a él varias figurillas humanas con yelmos en forma de cabezas de animales. En esta obra todavía no se definen las características del estilo del Petén, pero ya aparece la idea de la serpiente sostenida sobre el pecho como insignia de poder.

Otro ejemplo de la misma región, perteneciente al Clásico temprano, es la placa de Leyden; el personaje representado en esta pieza porta una barra-serpiente bicéfala, de cuyas fauces surgen un dios de larga nariz y una cabeza que lleva encima un cartucho de bandas cruzadas, coronado por un símbolo triádico flamígero.[95]

También del Clásico temprano son las estelas 1 y 2 de Tikal, pero en ellas se representa ya la barra ceremonial de cuerpo rígido y cabezas muy estilizadas, las cuales se inician con un motivo de petate; éste se encuentra muchas veces en las barras rígidas, por ejemplo, en las estelas A, D y H de Copán; estela 16 de Dos Pilas; estelas 14, 20, 22, 25 y 31 de Naranjo; estela 14 de Yaxchilán; estela 18 de Xultún, estela 1 de Chinikihá, y dintel de la estructura 6 de Bonampak. Asimismo, desde el Clásico temprano aparece el motivo de bandas cruzadas sobre la barra ceremonial, como en la estela 5 de Yaxhá, y es muy frecuente en el Clásico tardío, por ejemplo en Copán, estelas B y N; Seibal, estelas 9 y 10;

[94] Rands, *Maya Sculpture,* p. 252.
[95] Kubler, *Studies. . .,* p. 38.

Yaxchilán, estela 50 y marcador del Juego de Pelota; Polol, estela 2; Naranjo, estela 6, y Yaxhá, estela 31.

Por otra parte, en el Petén se representó una barra ceremonial formada por rombos, separados por elementos en forma de moño o de atadura triple (Tikal, estelas 11, 16 y 22 [Fig. 69c]; Ixlú, estela 1; Naranjo, estela 38 [Fig. 73]). Estas barras se presentan sostenidas diagonalmente. Asimismo, encontramos una especie de lanza o bastón ceremonial con igual diseño, como en la estela 1 de Bonampak (Fig. 74), la estela 2 de Xultún, la estela 2 de Polol y las estelas 8 y 16 de Naranjo; en este sitio a veces los bastones sólo tienen las ataduras (estelas 30 y 33); en el dintel 50 de Yaxchilán, el diseño del bastón es de bandas cruzadas, y en la estela 2 de Polol el personaje lleva también barra con bandas cruzadas.

Las barras y bastones de rombos rematan con elementos tan estilizados, que ya no es fácil distinguir en ellos los rasgos de la serpiente, aunque llevan flamas y espirales como las serpientes estilizadas. Sin embargo, seguramente se trata de otra esquematización de este reptil, no sólo porque la barra ceremonial se originó como serpiente bicéfala, sino también porque estos rombos son iguales a los de las serpientes bicéfalas del edificio Sur de Las Monjas en Uxmal que, como dijimos en el Capítulo V, expresan que la serpiente que representó los poderes generadores del cielo entre los mayas fue la *Crotalus durissus durissus,* cuyo cuerpo está decorado con rombos (símbolo, además, universalmente ligado a la serpiente). O sea, que las barras y bastones de rombos no sólo son esquematizaciones de la serpiente celeste bicéfala, sino que también nos corroboran cuál fue la serpiente sagrada, por excelencia, para los antiguos mayas.

Hay algunas variantes excepcionales de la barra ceremonial, como la de la estela 4 de Balancán y las de las estelas 9 y 10 de Seibal, que llevan bandas cruzadas, pero no son serpientes bicéfalas; en estas dos últimas obras uno de los extremos de las barras tienen una especie de cola de la que cuelga una máscara.

Por otra parte, el bastón ceremonial de rombos trascendió no sólo la región central maya, sino también el periodo Clá-

sico, pues en el relieve del edificio adosado al Juego de pelota de Chichén Itzá uno de los personajes sostiene un bastón de rombos muy semejante a los que hemos descrito (Fig. 75).

E incluso, la barra ceremonial trascendió el área maya, ya que la vemos en los frescos de Cacaxtla, Tlaxcala. A ambos lados de la entrada a la estructura A (Fig. 76) se encuentran dos personajes mirando hacia dicha entrada, uno vestido de águila (yelmo, alas y garras) y otro de jaguar (yelmo, piel y garras), atributos que seguramente representan a sus naguales y los identifican como gobernantes y hechiceros, y que concuerdan notablemente con el Gucumatz del *Popol Vuh* y otros personajes mencionados en los textos indígenas mayas. El primero está de pie sobre una serpiente emplumada, y el segundo sobre una serpiente-jaguar (Chonbolom o Bolay), símbolo que confirma su carácter de gobernantes sacralizados. Ambos portan, además, grandes barras ceremoniales sostenidas diagonalmente; son barras rígidas y llevan las tres ataduras características de las barras del área maya. La del hombre-jaguar termina en la parte inferior en una especie de puntas de flecha de las que gotea agua, y la del hombre-águila en una estilizada cabeza de serpiente.

En la jamba de esta misma entrada hay otro personaje vestido de jaguar, con un tocado de serpiente emplumada sobre la cabeza de jaguar, que sostiene en sus brazos una serpiente de cuerpo flexible, estilizada y adornada con una especie de flores acuáticas y caracoles. De su cinturón cuelga una planta con flores semejantes a las que adornan a la serpiente, la cual claramente es su símbolo de poder, equivalente a su barra ceremonial.

La importancia dada en Copán a la barra ceremonial serpentiforme podría explicarse por el hecho de que los gobernantes de Copán, según David Kelley, llevaban como nombre dinástico el de *Caan,* cielo. Siguiendo el camino iniciado por Heinrich Berlin en busca de inscripciones de tipo histórico en los monumentos mayas, el investigador analizó las inscripciones de Quiriguá intentando establecer la historia dinástica de sus monarcas. Entre otras cosas confirmó la exis-

tencia de algún tipo de conexión histórica entre Copán y Quiriguá, descubriendo registros de un gobernante del primer sitio en el segundo, lo cual significa que también imperó en éste. Dicho gobernante se llamó, según él, "Cielo de dos piernas", ya que el glifo *Caan* fue el patronímico de la dinastía reinante más poderosa en Copán.[96] Por tanto, si los monarcas de Copán pertenecían a la dinastía Cielo, es lógico que el atributo de poder más importante haya sido la serpiente de dos cabezas, que simboliza el cielo.

Pero el afán de encontrar las significaciones históricas de los monumentos mayas no debe llevarnos ahora a soslayar el contenido simbólico-religioso de ellas.[97] En este caso, es posible que el glifo *Caan* no esté significando el nombre de la familia reinante de Copán, sino un apelativo del gobernante en general, que lo liga con los poderes divinos, de los cuales emana su propio poder, ya que, aunque la barra ceremonial-serpiente bicéfala se representó de manera predominante en Copán, aparece también en muchos otros sitios del área maya con el mismo sentido, es decir, como símbolo de poder.

Entre las diversas implicaciones que puede tener este símbolo, podemos destacar que la barra serpentina fue uno de los principales signos de poder de la jerarquía religioso-política más alta en toda la zona maya, y que representa al monstruo celeste, inspirado por la *Crotalus durissus durissus*. Esta serpiente es llamada entre los mayas "Víbora real" o *Ahau Can*, y en Mayapán, como señalamos antes, el sumo sacerdote se llama precisamente *Ahau Can*.[98] Así, la barra ceremonial está expresando la vinculación del gobernante-sacerdote con el principio vital sagrado por excelencia que simboliza la serpiente bicéfala.

Por una parte, es el gran sacerdote quien tiene en sus manos, quien sostiene ante los hombres, el poder de los dioses, concebido ante todo como energía fecundante; es él quien conoce, y en ninguna parte mejor que en Copán, las fuerzas divinas y, por tanto, las maneja, creando un sistema calendá-

[96] Kelley, "Glyphic Evidence..."
[97] *Vid* De la Garza, *La conciencia...*, Cap. II.
[98] *Vid* Segunda parte, Cap. 5. *Vid* Apéndice.

rico y precisando el ciclo solar y el ciclo de Venus, entre otros logros científicos. Eso es lo que le da derecho a gobernar sobre los demás. Y por otra parte, en tanto que el gobernante, además de llevar a Itzam Na en sus brazos, aparece a veces con el símbolo triádico, que identifica al dragón bicéfalo, sobre su cabeza y con los ojos característicos de dicho dragón (y otras deidades serpentinas) (Fig. 70), es un hombre sacralizado, un hombre de origen divino que se ha asimilado a la serpiente-cielo; por ello es *halach uinic,* "hombre verdadero"; y es precisamente su carácter sagrado lo que le permite comprender y manejar las energías divinas.

Este concepto se manifiesta también claramente, a nuestra manera de ver, en los dinteles 15 (Fig. 77) y 25 (Fig. 16) de Yaxchilán, donde los gobernantes se representan emergiendo de las fauces de enormes serpientes. En la segunda obra, el gran conquistador Escudo-Jaguar,[99] armado con lanza y escudo, aparece entre las mandíbulas de una gran serpiente bicéfala, mientras que de la otra cabeza surge una cara del dios de la lluvia. Esto parece significar que el gobernante tiene el mismo origen que la lluvia, un origen celeste; que reyes y dioses proceden del mismo principio divino: la energía generadora del cosmos, encarnada en la serpiente.

Pero ante Escudo-Jaguar aparece una mujer en actitud de sumisión, que lleva en sus manos un cesto con espinas para el autosacrificio, mientras que otro cesto igual se ubica al pie de la escena, junto a la cabeza inferior de la gran serpiente-cielo. Por estos elementos, la representación parece expresar, además, que el gobernante ha de sacralizarse mediante la ofrenda de su sangre; que es a través de los rituales ascéticos, que ligan al hombre con los dioses, como se obtiene el derecho a gobernar, a pesar de tener un origen divino. Hablando de los grandes Señores, el *Popol Vuh* dice:

> Grandes eran también sus ayunos. Y esto era en pago de haber sido creados y en pago de su reino. Ayunaban mucho tiempo y hacían sacrificios a sus dioses... Ayunaban durante el día y gemían sus corazones por sus hijos y vasallos y por todas sus mujeres y sus hijos,

[99] Proskouriakoff, "Historical Data...".

cuando hacían su ofrenda cada uno de los Señores. Ese era el precio de la vida feliz, el precio del poder, o sea el mando del Ahpop, el Ahpop Camhá, el Galel y el Ahtzic-Vinac.[100]

La sacralización del gobernante

Y el papel que tiene la serpiente en los ritos ascéticos, en tanto que encarnación de la energía sagrada y generadora del universo, es el de vehículo para la sacralización del hombre, pues la escena del dintel de Yaxchilán que hemos mencionado parece ser la expresión plástica de ciertos ritos de iniciación que practicaron los mayas antiguos y que han pervivido hasta hoy en varios pueblos mesoamericanos, en los cuales para adquirir poderes chamánicos o convertirse en brujo, el iniciado debe ser tragado por una gran serpiente, a veces después de que se le han introducido en el cuerpo serpientes pequeñas, y triturado entre sus fauces, para después ser excretado e iniciar una nueva vida, ya sacralizada, que le permitirá ejercer el poder sobre los otros hombres.

En el capítulo II hemos señalado que los brujos o naguales tienen como tonas a los animales más poderosos, tales como el jaguar, el águila, el colibrí y el coyote, además de poseer la capacidad de convertirse en animales por las noches para beneficiar o perjudicar. Según parece, a veces la serpiente ha sido considerada como tona o *wayjel* de hombres poderosos, pero no es un *wayjel* como los otros, sino más bien un espíritu auxiliar del brujo, ya que los tojolabales dicen que es el único que puede habitar dentro de un individuo, abandonándolo por la boca cuando muere.[101] Esto se debe a que la serpiente es, ante todo, una epifanía de lo sagrado, una encarnación de las energías divinas, las cuales, bajo la forma del reptil, se ponen en contacto con los hombres. Así, la serpiente es la compañera de aquellos hombres que han adquirido poderes sobrenaturales, los considerados como los más poderosos entre "los vivos" (los superiores), como son llamados por los tojolabales. Estos

[100] *Popol Vuh,* p. 94 y 95.
[101] Ruz, *op. cit.,* p. 59-60.

hombres corresponden a los que en la época prehispánica habían adquirido el derecho a gobernar, gracias a su vinculación con los poderes sagrados, como se expresa en las artes plásticas y en los textos coloniales. Así la serpiente, tanto entre los mayas prehispánicos como entre los coloniales y los actuales, parece haber desempeñado, ante todo, el papel de demiurgo y de Maestra de iniciación.

No tenemos muchos datos en las fuentes escritas acerca de esta función de la serpiente en la época prehispánica, pero Landa dice que el sumo sacerdote se llamaba Ahau Can, como dijimos antes; Fuentes y Guzmán afirma que en Totonicapan y Quetzaltenango los frailes...

> ...fuera de la gran multitud de ídolos, han descubierto otras muchas supersticiones de brujerías, en culebrillas de cuchumite, calendarios y *chalchihuites* [piedras preciosas]...[102]

Y el Obispo de Chiapa, Núñez de la Vega, consigna el rito de iniciación de los chamanes de Chiapa con todos sus detalles, por lo que reproducimos aquí sus palabras:

> Para enseñar tan excecrables maldades... el Maestro... le lleva en diferentes días al monte, barranca, cueva, milpa, o otro lugar oculto, donde hace el pacto con el Diablo (que ellos llaman concierto o dar palabra) y en algunas Provincias usan, para aprender aqueste officio, de poner al discípulo sobre un hormiguero de hormigas grandes, y puesto el Maestro encima, llama a una culebra pintada de negro, blanco y colorado, que llaman madre de las hormigas: la qual sale acompañada de ellas, y otras culebras chiquillas, y se le van entrando por las cojunturas de las manos, comenzando por la izquierda, y saliéndoles por las narices, oido y cojunturas de la derecha: y la maior que es la culebra, dando saltos se le entra, y sale por la parte posterior, y según van saliendo, se van entrando en el hormiguero. Después lo lleva al camino donde le sale al encuentro un feroz dragón a modo de serpiente, hechando fuego por la boca, y ojos, y abriéndola se traga al tal discípulo, lo vuelve a hechar por la parte prepostrera del cuerpo, y entonces le dice su Maestro, que ia está enseñado.[103]

[102] Fuentes y Guzmán, Vol. III, p. 11.
[103] Núñez de la Vega, *op. cit.*, p. 133. La serpiente negra, blanca y roja parece ser la coralillo, en tanto que el "feroz dragón" puede ser la boa. Ver apéndice.

Habiendo adquirido así, gracias a esa fusión con la serpiente, los poderes mágicos, habiéndose sacralizado, el iniciado puede ya usar las plantas sagradas, que forman parte esencial de su oficio, plantas que seguramente eran medicinales y psicotrópicas:

> Estas cerimonias en diferentes días se continúan hasta trece, y cumplido el término, le pregunta al discípulo con que ierbas quiere hechizar, y escogiendo las que le parece, se las entriega, y le enseña las palabras, de que ha de usar en el ejercicio del oficio...[104]

Eric Thompson encontró que este rito se celebra todavía hoy entre los mopanes y k'ekchís de Belice, y entre los ixiles de los altos de Guatemala, quienes llaman a los brujos *pulia*. Los mopanes acostumbran que el iniciado se retire durante un mes a una choza en el bosque; en el transcurso de ese tiempo se le imparte la enseñanza, sobre todo para la curación de enfermedades. Al término del aprendizaje, el iniciado debe encontrarse con Kisin (el dios del inframundo), que se le aparece bajo la forma de una enorme serpiente *ochcan* (boa), la cual se presenta levantada, se acerca al iniciado y le mete la lengua en su boca, comunicándole los secretos de la hechicería. El encuentro se realiza cerca de un nido de hormigas, habitación de la *ochcan*.[105]

La boa aparece, así, como la serpiente ctónica por medio de la cual los hombres logran la trascendencia, para poder vincularse con la serpiente celeste, que se ve en los brazos de los gobernantes y que es la *tzabcan*. Tal vez la boa fue elegida para simbolizar la iniciación a causa de su gran tamaño y del poder de hipnotizar a sus víctimas para después tragarlas; mientras que la *tzabcan* es mucho más poderosa con su mordida mortal; por ello, es el símbolo de la energía sagrada del agua celeste y del relámpago.

Entre los k'ekchís, el novicio se presenta, acompañado del *H Men* que lo ha enseñado, y completamente desnudo, ante un hormiguero, donde llama dando tres toques. Inmediatamente aparece el Maestro de brujería bajo la forma de una

104 *Ibidem.*
105 Thompson, *Apuntes sobre...*, p. 106. Ver Apéndice.

serpiente, que después de lamerle todo el cuerpo, le traga vivo. En seguida lo excreta, ya dotado con todos los conocimientos de brujo y curandero.[106]

Los tojolabales creen que el iniciado traga a la serpiente, la cual permanece dentro de él hasta su muerte.[107]

Y entre los mayas de Yucatán, el Kisin, que reside en el Metnal o inframundo, o bien en los conductos hacia él, que son los *muslay,* hormigueros subterráneos, emerge en forma de serpiente para hacer pactos con algunos hombres: los dota de poderes sobrenaturales a cambio de sus almas.[108]

Los mames de Santiago Chimaltenango creen que si un hombre encuentra una caja con serpientes encima y cede a la tentación de abrirla, pues ya se sabe que contiene tesoros, hace un pacto con el guardián de la montaña y se convierte sin remedio en cholero o *hekil,* brujo que debe matar gente para conseguir sangre con el fin de alimentar al guardián.[109] En este caso, el guardián de la montaña no es el dios de la muerte, pero también es un habitante del inframundo, como hemos dicho en el Capítulo I. Esta idea de la obligación de ofrecer sangre al guardián, obviamente es una reminiscencia de los sacrificios humanos que los sacerdotes prehispánicos realizaban para sustentar a los dioses; así, los *hekil* son los herederos de aquellos sacerdotes.

Por todo lo anterior, podemos pensar que los *halach uinicoob* prehispánicos que se representan en las obras plásticas sentados en un trono en forma de serpiente; con un tocado serpentino, muchas veces en forma de fauces de las que surge su cara (estelas 7 y 26 de Piedras Negras); adornados con serpientes en los cinturones, los tobillos, las muñecas; sosteniendo serpientes de la fertilidad en la mano y la serpiente bicípite del cielo en sus brazos; identificados con el dragón bicéfalo por sus ojos serpentinos y el símbolo triádico característico sobre su cabeza, y, finalmente, emergiendo de las fauces de grandes serpientes preciosas,[110] pudieran ser aquellos que, pa-

[106] Thompson, *Ethnology...*, p. 68-69.
[107] Ruz, *op. cit.*, p. 59.
[108] Villa Rojas, "Dioses...", p. 123.
[109] Wagley, *op. cit.*, p. 191.
[110] Además de las obras mencionadas antes, ver altar B de Quiriguá, altar

sando por la iniciación en la que son tragados por la sierpe sagrada, han adquirido los poderes sobrenaturales que les permiten gobernar sobre los otros; han entrado en contacto con las fuerzas divinas y son los depositarios de sus designios para la vida presente y para el futuro. Y las otras representaciones plásticas en las que rostros humanos salen de las fauces de otros animales, significarían, por tanto, la apropiación de las cualidades específicas de dichos seres.

Entre las manifestaciones artísticas prehispánicas que expresan el vínculo hombre-serpiente, es necesario destacar tambien los relieves en los que un personaje secundario, que puede ser una mujer, ofrece al gobernante una serpiente, como la estela 5 de Piedras Negras y uno de los relieves de estuco del Palacio de Palenque. Estas obras se relacionan con los dinteles 13 y 14 de Yaxchilán, en los que una mujer ofrece al gobernante un cesto con los instrumentos para el autosacrificio y sostiene a una sierpe entre cuyas fauces se ve un torso que puede ser el propio gobernante. Ambos tipos de representaciones podrían significar la sacralización del *halach uinic* a través de la serpiente; la mujer figuraría como una sacerdotisa en los ritos ascéticos de los iniciados, de manera semejante a esas figuras femeninas, con su serpiente enroscada en la cabeza, que presentan ofrendas en los códices.

Una de las representaciones más expresivas de la importancia de la serpiente en la trascendencia humana es la pintura de un vaso cilíndrico de Altar de Sacrificios (entierro 96, ca. 750 d.C.) (Fig. 78) en la que un hombre de pie, con la cabeza hacia arriba y los ojos cerrados, así como un brazo levantado, sostiene sobre el pecho con el otro brazo una serpiente que rodea su cabeza y baja sobre su pecho. Asimismo, es necesario mencionar el gran mascarón de una esquina del Palacio de Labná, que representa a un dios narigudo con las fauces abiertas; de ellas emergen las mandíbulas de una serpiente, representadas de manera realista, y dentro de éstas, aparece el rostro de un hombre (Fig. 52).

De acuerdo con el simbolismo antes destacado, podríamos

de la estela M de Copán, edificio poniente de las Monjas en Uxmal, entre otras obras.

decir que en la primera obra el iniciado, con el rostro vuelto hacia lo alto (actitud religiosa que encontramos en muchas obras plásticas, por ejemplo, en las magníficas esculturas cicládicas de mármol, pertenecientes al tercer milenio a.C.),[111] sostiene a la serpiente que le confiere el poder sagrado. Y en la segunda obra, el iniciado surge de una deidad serpentina, tal vez Itzam Na, a través de su epifanía animal: la serpiente.

Otros iniciados serían, en el periodo Posclásico, los guerreros que llegaron con Kukulcán a la península de Yucatán, identificados con las águilas y los tigres por su fiereza y valentía; aquellos que tenían por misión sagrada conseguir prisioneros de guerra para el sacrificio a los dioses. En un disco de oro encontrado en el cenote sagrado de Chichén Itzá se representa una escena en la que de una gran serpiente preciosa adornada con caracoles cortados (Kukulcán), surge y cae un guerrero con su *átlatl,* sus flechas, su pectoral de mariposa (símbolo de transfiguración espiritual) y su yelmo (Fig. 31).

También son dignas de ser destacadas aquí las figuras humanas que fueron esculpidas en el templo adosado al Juego de Pelota de Chichén Itzá: son dos sacerdotes o guerreros de pie y de perfil, cuyos rostros surgen de las fauces de sendas serpientes; los cuerpos de los ofidios bajan detrás de los de los hombres y rodean sus pies; una de las serpientes es emplumada y las dos son *Crotalus* (Fig. 79). Éstos podrían ser, asimismo, iniciados que han adquirido los poderes sagrados de la serpiente celeste, a través de la serpiente terrestre.

Y el rito de iniciación se asocia directamente con la serpiente porque ésta es animal ctónico, del inframundo, encarnación de la muerte, al mismo tiempo que fecundidad oculta en las entrañas de la tierra, y la iniciación implica morir para renacer sacralizado. Los ritos mayas son muy semejantes a los de los grupos australianos que hemos descrito, lo cual se debe a que la serpiente es universalmente, para todos los hombres, el animal que se transforma renaciendo de sí mismo; el animal inmortal ligado con la energía vital cósmica y divina, con la gran madre tierra, con el agua, con el falo

[111] De las Cícladas, en el mar Egeo.

engendrador y con la sabiduría. Por eso, el hombre que se vincula con ella adquiere sus cualidades; el que es penetrado y tragado por la serpiente, muere para retornar a la vida transfigurado, como un hombre capaz de acceder a los misterios ocultos del cosmos, a los secretos de la vida, de la muerte y del futuro.

RECAPITULACIÓN GENERAL

LA SERPIENTE, ENERGÍA SAGRADA DEL UNIVERSO

Transformado en un ser fantástico, dragón bicéfalo, serpiente emplumada, serpiente-jaguar, serpiente-hombre, el ofidio se presenta en el ámbito maya como el símbolo por excelencia de la energía o poder sagrado que, con la carga ambivalente de vida y muerte, bien y mal, masculino y femenino, anima las tres grandes dimensiones espacio-temporales del cosmos.

El estudio que aquí hemos realizado del símbolo serpentino en la religión maya, desde el Periodo de Gestación hasta nuestros días, nos ha mostrado que la serpiente tiene diversas significaciones religiosas, pero girando todas ellas en torno a la idea de una fuerza universal sagrada, es decir, de un poder que no se concreta en una deidad determinada, sino que se vincula con varias figuras divinas a la vez, constituyendo, al parecer, la conjugación de los grandes contrarios de la naturaleza, que da vida al cosmos.

Para analizar el simbolismo de la serpiente en su contexto religioso, hemos querido destacar primero, en términos muy generales, el papel que los animales juegan en la religión maya. Así, encontramos que las diferentes deidades fueron concebidas, casi siempre, con alguna asociación animal: o son antropozoomorfas, o bien, son antropozoofitomorfas y, además, tienen compañeros animales que los asisten en sus funciones o los representan en ciertas ocasiones. Estas deidades simbolizan fenómenos y fuerzas naturales, y también los tres planos espaciales del universo, que tienen una forma geométrica precisa, se simbolizan con imágenes animales: el cielo, la tierra y el inframundo son gigantescos reptiles que se cua-

druplican en las cuatro regiones que horizontalmente dividen al universo. Y el aspecto temporal de este cosmos, organizado en un complejo y preciso sistema calendárico, tiene también un predominante carácter animal, ya que diversos seres de este orden aparecen como patrones de los lapsos.

Los mitos de origen contienen también múltiples signos animales. En los relatos acerca del origen de los animales se destacan las diferencias entre éstos y los hombres, pero también las semejanzas, por ejemplo, que ambos tienen un ser espiritual, y son básicas en el pensamiento maya las relaciones entre ellos, como la procedencia humana de ciertos animales y la ascendencia animal de los hombres.

No se puede decir que en la religión maya el animal haya sido considerado superior al hombre, pues éste es el ser que, gracias a su conciencia, se vincula con los dioses, y de quien depende la existencia del cosmos, en tanto que es el sustentador de las deidades; pero hay ciertos animales que sí son superiores, ya que simbolizan las fuerzas sagradas de la naturaleza o las fuerzas creadoras que dieron origen al mundo.

En los ritos, los animales tienen también una importante función. Forman parte de las ofrendas y sacrificios, que constituyen la obligación principal de los hombres para con los dioses; esto se debe a que para los mayas los animales comparten el mismo principio vital de los hombres: la sangre, que al ser el alimento básico de los dioses, unifica esencialmente a estas tres entidades del universo. Por ello, la sangre de los animales puede sustituir a la humana en los sacrificios, como se expresa tanto en los ritos prehispánicos como en los actuales, en los que el perro y la gallina, los principales animales domésticos y los más cercanos a los hombres, son sacrificados muchas veces en lugar de éstos.

Uno de los aspectos centrales en el pensamiento maya es la antítesis entre dos ámbitos opuestos del mundo: la naturaleza salvaje y el espacio socializado donde el hombre habita. La naturaleza representa un sitio sagrado donde residen poderes que están fuera del alcance del hombre: animales y plantas salvajes están cargados de energías que pueden resultar destructivas por su sacralidad, y penetrar en ese ámbito, trae consigo para los hombres toda clase de peligros.

Pero hay unos seres divinos, generalmente teriomorfos, que fungen como intermediarios entre los dos espacios, los Señores de los animales, que lo son también de las plantas silvestres, cuya función es dar, a cambio de diversos ritos, permiso y protección a los hombres para internarse en sus dominios y obtener así la caza que requieren para su subsistencia. Las plantas de ese espacio divino se utilizan por lo general en los ritos, por su carácter sagrado, destacando entre ellas el pino (en las tierras altas) y tal vez las plantas psicotrópicas.

Hay varias deidades que corresponden al tipo de Señor de los animales, tanto en la época prehispánica como en la actual. Estas deidades están relacionadas con el inframundo, con las serpientes, con el jaguar y con el venado, que se cuentan entre los principales animales simbólicos de la religión maya. El venado es el más frecuentemente asociado con el Señor de los animales, incluso él mismo desempeña esa función. Los dioses de la lluvia y los del inframundo son también Señores de los animales.

La conciliación entre los dos ámbitos contrarios del nivel terrestre, representada por la figura del Señor de los animales, se expresa también en algunos ritos actuales, como el Carnaval de Bachajón, que significa otra manera de salvar la barrera que divide los dos reinos, poniendo al hombre en contacto con las energías sagradas de la naturaleza.

Hay otras concepciones religiosas en las que estos dos espacios no sólo se vinculan, sino que se implican intrínsecamente: los hombres tienen un *alter ego* en algún animal salvaje de la naturaleza, con el cual comparten su espíritu desde el momento del nacimiento hasta el de la muerte. Y también algunos hombres, adquiriendo poderes sobrenaturales mediante prácticas ascéticas, pueden transformarse en animales con diversas finalidades. A estas creencias se las llama tonalismo y nagualismo, y las encontramos tanto en la época prehispánica, como en la Colonia y en la actualidad entre algunos grupos mayanses.

Estas ideas constituyen una conciliación entre los ámbitos opuestos del mundo, ya que el ser humano se impregna de los poderes del espacio natural al integrar en su esencia propia a los animales salvajes, y el mundo salvaje se humaniza

al convertirse en residencia de los otros yo de los hombres, que viven ordenamente en corrales custodiados por los dioses ancestrales. Pero en tanto que el mundo de la naturaleza es divino, el tonalismo y el nagualismo expresan también la comunicación y la participación del hombre en lo sagrado.

El tonalismo, además de ser una de las mejores expresiones del vínculo hombre-animal en la religión maya, muestra el conocimiento de la psique humana que tiene dicho pueblo, pues el animal salvaje que forma parte del ser del hombre representa los impulsos instintivos, irracionales, antisociales de los hombres, que deben ser "guardados en corrales", es decir, controlados, para que el hombre viva en armonía con su comunidad.

Los conceptos religiosos acerca de los animales que hemos analizado nos revelan, en fin, la concepción de un cosmos diverso, donde plantas, animales, hombres y dioses, interrelacionados consubstancialmente, constituyen una unidad dinámica.

Dentro de ese amplio campo del simbolismo animal en la religión maya, la serpiente ocupa un sitio peculiar, ya que, en tanto que diversos animales significan aspectos concretos de la naturaleza o son *alter ego* zoomorfos, la serpiente parece encarnar una energía sagrada común a dioses y a hombres; de ahí su omnipresencia en el arte plástico y los códices, y el papel que juega en los mitos y en los ritos, así como en las relaciones de los hombres con los animales, y con la naturaleza en general, entre los mayas de hoy.

En el Periodo de Gestación de la religión maya, antes de que aparezcan en el área ocupada por ese pueblo características culturales diferenciadas que podamos llamar propiamente mayas, encontramos ya la presencia del símbolo serpentino, en el gran arte denominado "estilo de Izapa", que floreció en las tierras altas del área maya. Ahí es muy frecuente la representación del animal fantástico que integra rasgos de serpiente, ave, jaguar y lagarto, al que podemos ubicar dentro del género universal "dragón". Esos animales fueron elegidos por los hombres de Izapa para simbolizar la sacralidad

del universo, representada por las fuerzas naturales de las que el hombre agricultor depende para su existencia material. Por ello, los contextos en los que encontramos al dragón aluden, por lo general, a la fertilidad, en relación con los tres estratos cósmicos, que se simbolizan con grandes fauces esquematizadas, dentro de las cuales se desarrollan diversas escenas míticas y rituales. Así, el dragón puede ser celeste, terrestre o acuático, y lo más frecuente es su carácter ofídico. La cabeza estilizada, en la que predominan rasgos serpentinos, se une a cuerpos de serpientes, o bien dos cabezas de dragón rematan elementos en forma de U, dando lugar a una serpiente bicéfala, que simboliza el nivel celeste o el terrestre.

El dragón también se antropomorfiza, surgiendo así el antecedente del dios maya de la lluvia, Chaac, que esgrime su hacha-rayo, ante un gigantesco dragón con cuerpo de serpiente. Son las fuerzas sagradas de la fecundidad cósmica en un juego dialéctico, en el que también el dragón-fertilidad se torna símbolo de la muerte, para significar la dinámica de muerte y renacimiento que rige al universo.

Y ahí, en ese arte antiguo y pleno de riqueza espiritual, de riqueza significativa, aparece también el gran símbolo del pensamiento mesoamericano, la serpiente emplumada, como otro aspecto del mismo dragón-fertilidad, que expresará en el mundo maya el poder fecundante del agua celeste.

También los hombres de Izapa constituyeron a la serpiente en símbolo de la unidad del universo, que sólo el hombre es capaz de aprehender.

En la religión maya, que aparece diferenciada ya en la tercera centuria después de Cristo, el símbolo serpiente sigue destacando como el que representa la energía sagrada del universo. El lazo del ofidio con los tres grandes niveles cósmicos, las deidades derivadas de él o asociadas con él y los símbolos que integra, constituyéndose en dragón, nos dan a conocer que esa potencia sagrada que impregna el todo es fuerza vital, es el principio engendrador-generador del universo, ligado, por ello, con el agua y con la sangre, que en el comienzo de los tiempos, en el tiempo estático de los orígenes, susten-

taba a los dioses creadores; que constituyó la energía vital con la que ellos formaron el mundo (Canhel-Gucumatz), y que, desde entonces, es el impulso que produce continuamente la vida.

La serpiente-cielo, enriquecida con los atributos del ave, del jaguar, del lagarto y del venado, se manifiesta plásticamente en dos imágenes distintas por su forma, pero semejantes en su significación: el monstruo bicéfalo y el ave-serpiente. El monstruo bicéfalo puede ser dragón de dos cabezas o serpiente bicípite, y en los diversos contextos aparece significando cielo, ya que el glifo *Caan,* bandas cruzadas, se asocia con él, y su cuerpo, que unas veces es de saurio, se esquematiza otras en una faja con los signos de los astros, ubicándose en lo alto, hacia el cielo, desde donde sus enormes fauces serpentinas abiertas lanzan agua sobre la tierra; a veces, de la propia banda astral cae la lluvia, y otros signos de agua, como flamas, círculos y plumas, adornan el cuerpo del monstruo. Al lado del signo del cielo, formando una tríada simbólica, aparecen una concha, que alude al origen, y una hoja o espina para el autosacrificio, que pudiera representar la sangre, elementos que, como los acuáticos, nos muestran que el monstruo celeste simboliza la energía fecundante del cielo, más que el cielo mismo.

En varias representaciones del monstruo celeste bicéfalo se hace evidente que el símbolo natural de la fertilidad del cielo, que a su vez se simbolizó en el arte plástico, fue la víbora *Crotalus durissus durissus* que, enriquecida con los atributos de otros animales significativos, y transformada en un ser bicípite, se convirtió en la hierofanía del poder generador del cielo.

Las diversas expresiones plásticas de este ser ofídico manifiestan, así, el mismo concepto religioso, y las dos cabezas pudieran significar una armonía de contrarios en relación con la fertilidad: sequía y lluvia, y además, la unidad de contrarios en general, que fue uno de los conceptos centrales del pensamiento mesoamericano. Y por otra parte, podrían expresar también una idea de infinitud de la temporalidad; de origen a ambos lados de la línea del tiempo que, entre los mayas,

es una sucesión eterna de ciclos. Así, la virtud engendradora del cielo existiría como un continuo emerger.

El concepto de ave-serpiente, que está ligado al de monstruo bicéfalo, aparece también en varios símbolos plásticos: la serpiente-pájaro, la serpiente emplumada y el hombre-pájaro-serpiente, este último como una manifestación antropozoomorfa del símbolo.

La combinación de los atributos de la serpiente y el ave simboliza la fertilidad celeste, ya que el ofidio, que por su propia naturaleza es morador de las profundidades de la tierra, donde encarna la potencia vital del falo, al ascender transfigurado por las cualidades del ave, transporta al cielo la energía fecundante, que ha de retornar a la tierra en forma de lluvia, para hacer surgir de ella la vida.

Además, la serpiente-cielo es quien anima y da movimiento a los astros; es ella la que conduce al Sol por el firmamento, comunicándole sus poderes fertilizantes, integrándolo a la producción de la existencia en la tierra. Por ello, la serpiente emplumada encarna en la gran estrella del alba, que anuncia la salida del astro.

La serpiente-cielo parece haber tenido también un aspecto antropomorfo en Yucatán: el llamado dios D, Itzam Na, "El dragón", cuyos rasgos faciales derivan de los del ofidio y que aparece a veces con cuerpo de serpiente o emergiendo de las fauces del gran monstruo celeste bicéfalo. Itzam Na, en tanto que manifestación de la capacidad engendradora del cielo, es el dios creador, y también es el héroe cultural inventor de la agricultura, los calendarios y la escritura. Por ello se identifica con Quetzalcóatl-Kukulcán-Gucumatz, aspecto antropomorfo de la serpiente emplumada, que arribó al mundo maya con los hombres nahuas en el primer milenio después de Cristo.

La serpiente-cielo, quizá en un aspecto nocturno, es también Chicchan, "Serpiente mordedora", gigantesco reptil múltiple, con rasgos de jaguar, de venado, de pecarí y de ave, que produce el agua y su movimiento, a través de los tres niveles cósmicos.

La serpiente-tierra tiene un predominante carácter ctónico: es el poder generador de la tierra oculto en su interior, por lo que se vincula con el dios de la muerte que ahí reside, y con el jaguar, símbolo de inframundo y de cielo nocturno.

Se representa como una serpiente erecta, en cuya cola se encuentra el dios de la muerte, y de cuyas fauces, abiertas hacia arriba, surgen la vegetación, la sangre y el Sol. Y también la vemos como el ofidio ubicado en las raíces de los árboles, infundiendo la vida vegetal, y al lado del gran monstruo de la tierra, encarnado en un enorme cocodrilo. Por ello, el ofidio es el guardián y poseedor de los tesoros subterráneos, semillas que en el reino de la muerte, entre los huesos de los antepasados, contienen renovadas posibilidades de vida.

La serpiente terrestre también está bajo las piedras sacrificiales, simbolizando la fuerza vital de la sangre ofrecida a los dioses, que es semejante a la del agua, por lo que sangre y vegetación se conjugan en la figura antropozoomorfa del serpentino dios K, Bolon Dz'acab, el cual expresa, así, el vínculo consubstancial del hombre, los animales y las plantas.

Como la principal significación de la mujer en el mundo maya era la de generadora de la vida, también se la relaciona con la serpiente, que aparece a la vez vinculada con la Luna, regente del ciclo menstrual y de las actividades femeninas. Y como el reptil es, asimismo, la energía vital de la sangre sacrificial, se enrosca sobre la cabeza de las ancianas que presentan ofrendas, aquellas mujeres que pueden participar en los ritos porque han dejado ya atrás su calidad de dadoras de vida a los hombres, convirtiéndose en dadoras de vida a los dioses.

Todas estas imágenes nos expresan que el ofidio encarnó simbólicamente la fecundidad de la tierra, y además que el inframundo, sitio de la muerte, contiene también la simiente de la vida, por lo que no constituye un nivel cósmico separado de la tierra, sino el interior de ésta, su gran útero, que conjuga la vida y la muerte. La serpiente es, así, el poder que integra al silencioso reino de la muerte con el ciclo vital universal, constituyendo el lazo de unión del cosmos.

En tanto que fuerzas de fertilidad, principios engendrador y generador, la serpiente-cielo y la serpiente-tierra están vinculadas al agua. Una de las funciones principales de la serpiente-tierra es contener el agua de lagos, ríos y mares que, por la acción de seres divinos, también ofídicos, sube al cielo transformándose en nubes, y desde ahí desciende convertida en lluvia. Las imágenes plásticas nos muestran a la lluvia antropomorfizada surgiendo de las fauces de la serpiente-tierra, en su aspecto de gran recipiente acuático, y después cayendo desde las fauces de la serpiente-cielo, en un movimiento cíclico que fertiliza al mundo.

La serpiente-cielo y la serpiente-tierra son los dos aspectos de Chicchan, el ofidio que en la imaginación maya representó a la *Crotalus durissus terrificus,* encarnación, a su vez, del impulso engendrador-generador del universo.

Y el agua que circula entre el cielo y la tierra es personificada también por un ser serpentino-antropomorfo: Chaac-Chauk-'Anjel, que porta en su mano el hacha-rayo-serpiente. Chaac es otro aspecto de Canhel-Huracán, el agua primordial, energía con la cual los dioses formaron el mundo en los tiempos originales.

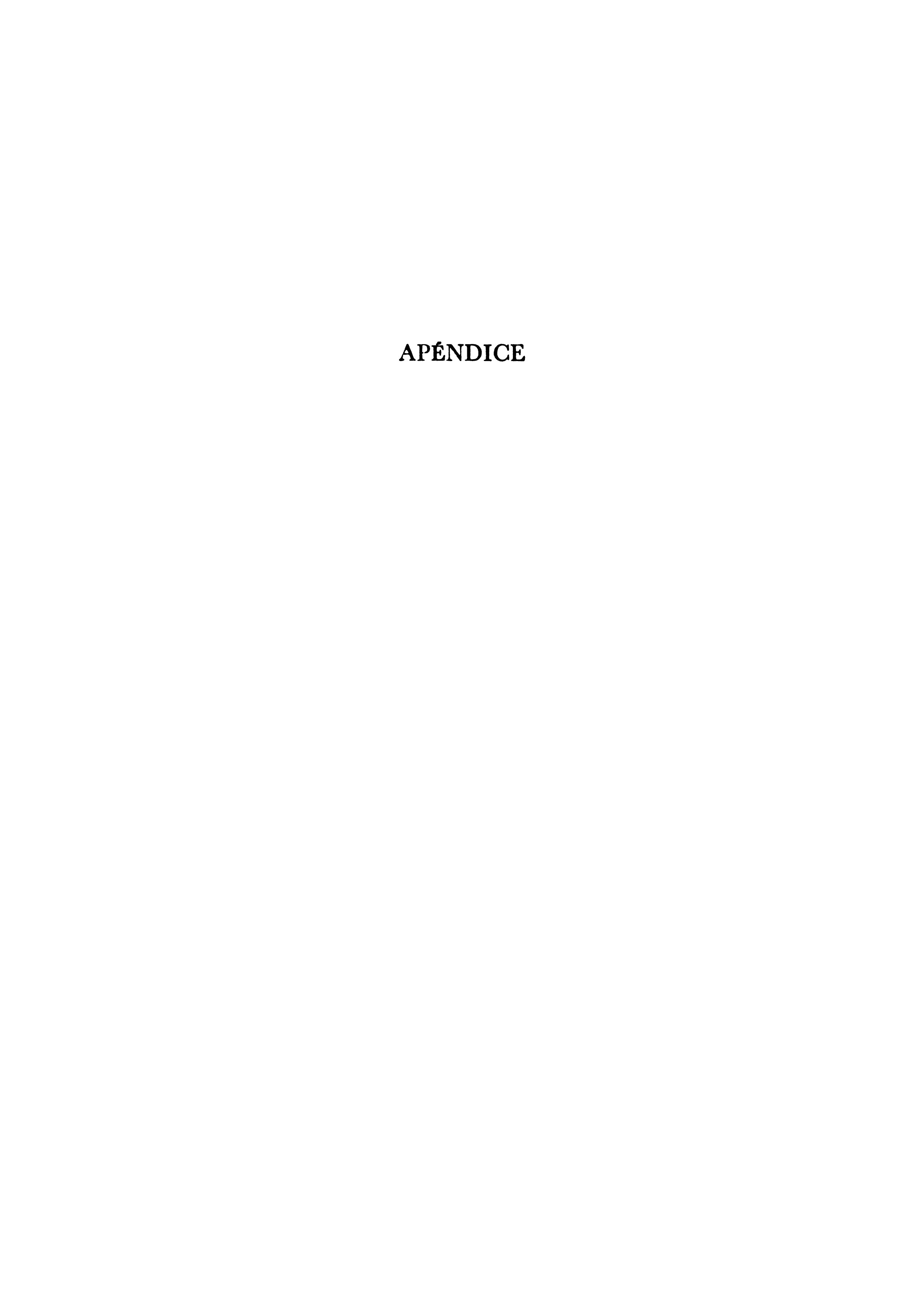
Esa fuerza universal sagrada que la serpiente simboliza y que hace del cosmos una totalidad viviente y dinámica, penetra en el mundo de los hombres transmitiéndoles la divinidad. Además de darles su capacidad de procreación y de encarnar su sangre, actúa como vehículo de sacralización en los ritos.

Representando al falo, aparece en las ceremonias que propician la fertilidad de la tierra, y por su poder de regeneración, se vincula a los ritos de pasaje. Las serpientes naturales, que aparecen súbitamente en los campos o en las casas, son dadoras y augurios de riquezas, porque el reptil es agua y sangre, lo precioso por excelencia; es el guardián de los tesoros que se esconden en la caverna-útero de la madre tierra. El ofidio cura y produce enfermedades porque se ubica en el punto de contacto de la vida y la muerte, simbolizando a ambas, pues a la vez que es virtud fecundante, encarna al temible Kisin, señor del reino de las sombras, cuyo nombre

no debe mencionarse, y es también dadora y augurio de la muerte.

Surgiendo de las profundidades de la tierra, se pone en contacto con aquellos hombres que buscan penetrar en los misterios ocultos del ámbito sagrado, y los traga, para después excretarlos transfigurados en brujos, en hombres superiores sacralizados, con la capacidad de gobernar sobre los otros, como lo expresan las imágenes de los soberanos, que surgen de las fauces de la gran serpiente-cielo o la llevan en sus brazos, y que sostienen la figurilla del dios K, llamada también Canhel, mostrando ante los hombres su posesión de lo sagrado, lo cual les concede la sabiduría del pasado, el presente y el futuro. Y la iniciación de aquellos que detentan el poder, los antiguos *halach uinicoob* y los actuales brujos, se liga con la serpiente, porque ella es el ser que muere y renace de sí mismo; que abandonando su vieja piel se renueva cíclicamente como la vegetación, tornándose inmortal.

Tal vez por ello, ese ser del mundo natural, transformado simbólicamente en serpiente-origen, serpiente-cielo, serpiente-tierra e inframundo y serpiente-agua, con sus diversas manifestaciones y nombres (a los que apenas nos hemos acercado) encarnó para los mayas la energía sagrada, concebida como conjugación dialéctica de los contrarios, que anima al universo en un eterno movimiento cíclico.



APÉNDICE

LAS SERPIENTES SAGRADAS DEL ÁREA MAYA

CARACTERÍSTICAS BIOLÓGICAS

Aunque la identificación de las serpientes representadas en las obras plásticas mayas y mencionadas en los textos religiosos, no es la base para el conocimiento del simbolismo de este animal en la religión, conocer las características biológicas de las serpientes que fueron consideradas sagradas, constituye un importante punto de apoyo en el intento de comprender el sentido simbólico que tuvieron para los mayas. Por ello, hemos hecho una breve descripción de estos reptiles, destacando sus principales cualidades.

Si partimos del hecho de que para todos los pueblos religiosos aquello que revela un poder, porque tiene cualidades extraordinarias, es una hierofanía, es fácil comprender por qué la serpiente ha sido uno de los símbolos religiosos más importantes a nivel universal. Las serpientes causan admiración y temor al ser humano, y le son psicológicamente significativas, entre otras cosas por su rapidez y agilidad, a pesar de carecer de patas; por su lengua bífida; por su vista fija, que se debe a que no tiene párpados, y, fundamentalmente, por su notable vitalidad, que se manifiesta en los siguientes aspectos: renueva periódicamente su piel; permanece sin comer y sin tomar agua durante largo tiempo; crece toda su vida; muestra una notable resistencia a morir cuando está seriamente herida; tiene unas muy peculiares formas de apareamiento, y, sobre todo, se asemeja al falo, principio de vida por excelencia.

Pero algunas de ellas, además de todas estas cualidades, son portadoras de la muerte, y de unas formas de muerte verdaderamente espantables, tanto por su imprevisibilidad como por el sufrimiento que conllevan. Estas serpientes son las víboras, dotadas de glándulas de veneno y de colmillos para inocularlo. El veneno les sirve para matar a su presa y prepararla para ser engullida, ya que contiene enzimas que inician el proceso de digestión en cuanto se propaga, y también constituye su arma defensiva. De acuerdo con la posición y el tamaño de los colmillos, las víboras han sido clasificadas como *opistoglifas, proteroglifas* y *solenoglifas*. Las serpientes no venenosas, que pertenecen a la familia de los colúbridos, son llamadas *aglifas*.

Las *opistoglifas* tienen algunos dientes posteriores acanalados que transmiten veneno, y sólo pueden morder a seres pequeños. Un ejemplo son las *Oxybelis fulgens* o bejuquillas, serpientes verdes arborícolas, muy largas y delgadas. Las *proteroglifas* tienen dientes grandes, acanalados, situados en la parte anterior de la mandíbula, pero son dientes fijos y cortos; además, las serpientes son pequeñas y no pueden abrir mucho las fauces. Este grupo es el de los *Elapidae,* al que pertenecen los corales, cobras, áspides y algunas serpientes marinas. Las *solenoglifas* poseen el aparato inoculador más perfecto: colmillos anteriores acanalados, muy grandes y movibles; mandíbulas unidas sólo por ligamentos flexibles, lo que les permite una gran apertura de las fauces, y glándulas de veneno muy desarrolladas, que dan a la cabeza forma de cuña o de corazón. Son llamadas también víboras de fosa, por poseer una depresión entre el ojo y la fosa nasal que constituye un órgano sensorial para localizar objetos cálidos, ya que se alimentan de animales de sangre caliente.

Las serpientes *solenoglifas* forman la familia de los *Crotalidae,* que se compone de los siguientes géneros: *Crotalus* o serpientes de cascabel; *Bothrops* o *Fer-de-lance* ("Punta de lanza") y *Agkistrodon* o serpientes Mocassin. Éstas últimas se encuentran en Norteamérica, Centroamérica, Asia, Malasia y sudeste de Europa; hay algunas acuáticas en el sudeste de Estados Unidos. Las *Bothrops* viven en Martinica y del sudeste de México al norte de Sudamérica; y las *Crotalus* se han

llamado "víboras del Nuevo Mundo",[1] ya que aunque se han encontrado algunas en Asia, son esencialmente serpientes americanas, y habitan desde Canadá hasta Sudamérica, divididas en varias especies.[2]

Las principales serpientes del área maya que parecen haber sido consideradas sagradas son las que pertenecen a la familia de las *Crotalidae,* aunque también la boa tuvo una señalada significación religiosa, y tal vez la coral.

Destacaremos algunos rasgos de estas serpientes, presentándolas en orden de su importancia religiosa.

Crotalus durissus durissus o *durissus terrificus.* Llamada también cascabel tropical, víbora real, y en yucateco *tsabkan, ah tsab kan, ahawkan, kasoní k'aax* y *ahau-tzab-can.*[3] Se la encuentra en las regiones cálidas, secas y pedregosas del área, como Yucatán y partes de Chiapas. Al parecer es la más peligrosa de las serpientes de cascabel. Mide alrededor de dos metros y es de cuerpo grueso y cabeza voluminosa. Sus escamas son fuertemente aquilladas (y semejan plumas), haciendo que su piel sea áspera, y sus colmillos son muy largos. Esta víbora es de color oliváceo amarillento, y en la parte superior de su cuerpo se dibujan grandes rombos marginados de claro; en los lados, entre los rombos, presenta puntos. Su ponzoña es principalmente neurotóxica (muerte por asfixia y parálisis del corazón), aunque tiene algo de hemotoxinas que producen tardías hemorragias. A diferencia de otras serpientes de cascabel, ésta muy rara vez hace sonar el suyo, lo que aumenta su peligrosidad. Habita en cuevas de tuzas y armadillos, y se alimenta de ratas, conejos, tuzas y pájaros. Es ovovivípara, es decir, que sus crías, entre 20 y 50 a la vez, se gestan en huevos en el interior de la madre y nacen vivas y ya bastante desarrolladas para valerse por sí mismas. Su forma de atacar es morder y soltar a la presa hasta que el veneno hace su efecto; luego la devora.[4]

Del género *Bothrops* hay varias especies, entre las que des-

[1] *Encyclopedia of the Animal World,* p. 432.

[2] *Ibidem;* Alvarez del Toro, *Reptiles de Chiapas;* Carr, *Los reptiles,* Jordi Juliá, información verbal.

[3] *Diccionario Maya Cordemex y Diccionario de Motul.* Respetamos la ortografía de los Diccionarios citados.

[4] Alvarez del Toro, *op. cit.*

tacan la *atrox* o nauyaca real; la *nummifer* o nauyaca saltadora; la *godmani* o nauyaca chata; la *schlegelli* o nauyaca cornuda, y la *nigroviridis* o nauyaca verdinegra. Estas especies habitan en regiones bajas, húmedas y cálidas del área, aunque algunas, como la *godmani*, viven en las partes altas y frías de Chiapas. La más temida es la nauyaca real, que llega a medir hasta 2.50 m. Es de colores pardos y café rojizos, con triángulos formados por líneas blanco amarillentas, que a veces se unen sobre el dorso formando una X; semejan, entonces, una línea de rombos, aunque este dibujo no se parece al de la *Crotalus durissus terrificus*. Su garganta y labios son amarillos y el vientre blancuzco amarillento. Los ejemplares jóvenes tienen la punta de la cola blanca. Es de costumbres nocturnas, y cuando está muy enojada vibra la cola produciendo un ruido parecido al de los cascabeles de las *Crotalus*. A veces se la encuentra cerca de corrientes de agua, donde suele zambullirse. Es nerviosa y agresiva, y su veneno es hemotóxico (destruye los tejidos del sistema circulatorio provocando hemorragias, inclusive por los poros y cicatrices) y proteolítico (provoca gangrena en el lugar mordido).

La saltadora es corta, de no más de 60 cm., y gruesa; de color grisáceo; se la llama así porque cuando se enoja salta; tiene glándulas de veneno muy grandes y largos colmillos, pero su ponzoña es menos activa que la de la *atrox;* además es poco agresiva y torpe. La chata se caracteriza por su hocico largo y respingado; es de color gris oliváceo con manchas pardas bordeadas de negro y puntos oscuros a los lados; semeja una hoja seca. La cornuda es pequeña y delgada, con placas supraoculares levantadas a manera de pequeños cuernos, como las serpientes del grupo *Cerastis* (entre las cuales hay una de cascabel que habita en el desierto de Altar, Sonora: la *Crotalus cerastis*); su color es gris verdoso o amarillo claro, con innumerables manchas oscuras, claras y rosadas; como algunos lagartos, se mimetiza con la rama en la que se enrosca; es una de las nauyacas más peligrosas. Finalmente, la verdinegra es de color pardo verdoso oscuro y verde amarillento. Todas ellas tienen veneno hemotóxico.[5]

[5] *Ibidem.*

Algunos nombres maya-yucatecos que parecen corresponder a las nauyacas son: *can-ni,* "cuatro nariz"; *uolpochh,* "todo desprecio" o "todo blasfemo o insulto".[6] Pacheco Cruz dice que se confunde con el madero viejo o con el plumaje de la codorniz, y que imita al gato doméstico cuando quiere atacar. *K'ok'ob,* mencionada por las fuentes como víbora que hace sudar sangre; de ahí viene el nombre de Tixk'ok'ob, "Lugar-de-las-culebras-k'ok-ob".[7] Se describe en las *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán,* donde se afirma que no hay remedio contra su mordedura y que el mordido suda sangre durante veinticuatro horas y luego muere.[8] También se habla en las fuentes sobre Yucatán de la *taxinchan* o "víbora adulterina", cuya mordedura hace salir sangre por todos los poros del cuerpo.[9] Todas estas descripciones corresponden al efecto hemotóxico del veneno de las nauyacas, por lo que seguramente se trata de este tipo de víboras. Los tzotziles llaman a las nauyacas *chan'ok'ni,* "cuatro narices".

Del grupo de las serpientes Mocassin hay una en la zona maya, llamada *Agkistrodon bilineatus bilineatus* o cantil. Habita en las regiones cálidas y húmedas; como tiene vida semiacuática se le encuentra en las márgenes de los ríos, arroyos, lagos y sitios pantanosos. Es negra con puntos blancos que tienden a formar líneas verticales; su nombre viene de una delgada línea amarilla que va del hocico a la comisura de la boca a ambos lados. Alcanza un metro de largo; su cuerpo es grueso y su cola delgada y corta. Las jóvenes tienen la punta de la cola amarilla y acostumbran levantarla y moverla imitando a un gusanillo que atrae la atención de las ranas; cuando éstas se acercan, son atrapadas. Además comen peces, ratas y conejos. Su veneno es hemotóxico y con abundantes gérmenes gangrenosos que destruyen los tejidos en el sitio de la herida. Como las especies anteriormente mencionadas, es ovovivípara; la hembra pare doce viboritas que inmediatamente hacen vi-

[6] Pacheco Cruz, *Diccionario...*, p. 15.

[7] *Diccionario Maya Cordemex.*

[8] Relación de la ciudad de Mérida, Vol. I, p. 80.
Relación de Titzal y Tixtual, Vol. I, p. 239. Relación de Chubulna..., Vol. I p. 402.

[9] Relación de la ciudad de Mérida, Vol. I, p. 80. *Vid.* López Cogolludo,

da independiente.[10] Esta serpiente es mencionada muchas veces en el *Popol Vuh*. Parece ser que en yucateco se le llama *wol poch*, igual que a una de las nauyacas.[11]

Entre las serpientes venenosas que tuvieron significación religiosa parece contarse también la coral o coralillo, *Micrurus fulvins*, proteroglifa de la familia de las *Elapidae*. Es una serpiente pequeña, aunque las tropicales llegan a medir hasta 1.60 m. Hay muchas especies. Tiene la cabeza chica y hocico chato y redondeado. Su principal característica es el colorido: anillos rojos, amarillos y negros; en la cola desaparece el rojo y queda sólo el amarillo y el negro. Hay unas serpientes muy parecidas llamadas "falsos corales" que no son venenosas; la diferencia está en que en el falso coral los anillos rojos no están en contacto con los amarillos, y en el coral verdadero hay juegos de anillos amarillo-negro-amarillo, separados por franjas rojas más anchas; por lo tanto, el rojo no está en contacto con el negro. En Chiapas hay otra especie llamada "coral punteado". Viven en huecos y en el interior de nidos de hormigas arrieras, donde ponen sus huevos; los pequeños miden de 17 a 20 cm. No levantan el cuerpo al atacar, sino que se aproximan en rápidas oscilaciones laterales; al morder mastican la carne de la víctima muchas veces inoculando varias dosis de veneno neurotóxico muy potente. En México suele denominársela como "serpiente de los veinte minutos". Son nocturnas o salen en días lluviosos; durante el día permanecen bajo las piedras, musgo y cortezas. Se alimentan de lagartijas y de otras serpientes, pues tienen mandíbulas muy pequeñas. Entre los yucatecos se le llama *kalam, chak-ib-kan* y *kóraleskan*.[12]

La única serpiente no venenosa que fue considerada encarnación de energías sagradas fue la *Boa constrictor constrictor* o "víbora sorda", llamada *mazacóatl* en náhuatl, término del que derivan *mazacuata, mazacúa* y *mazacuba,* con los que se le conoce en diversos sitios de Mesoamérica. Significa "ser-

Historia..., Vol. I, p. 228. Montero de Miranda, *Descripción...*, p. 342-358. Villagutierre, *Historia...*, p. 249. Landa, *Historia...*, p. 125. Pacheco Cruz, *op. cit.*, p. 233.

[10] Alvarez del Toro, *op. cit.*

[11] *Diccionario Maya Cordemex.*

[12] *Ibidem.*

piente venadera". En maya yucateco se le llama *ochcán* o "serpiente comedora de zarigüeyas", y también *ah chibalcan* o "culebra brava y mordedora".[13] Es inofensiva y útil; mata por constricción, pero no tritura huesos; alcanza hasta cuatro metros de largo; se alimenta de presas de sangre caliente, a las que a veces invade un terror fascinante que las inmoviliza y las lleva hasta la serpiente, la cual se mantiene absolutamente inmóvil hasta que la presa cae en sus fauces. Es muy posible que por esta peculiaridad haya sido considerada como sagrada. Vive en tierras calientes, en cuevas, troncos huecos y rocas. La hembra pare vivas de veinte a cincuenta serpientitas, que nacen hasta de 30 cm. Su color es homocrómico con la hojarasca: tiene manchas claras sobre fondo café y en la cabeza una raya oscura que divide el ojo en dos colores. Su hocico semeja el de un perro sabueso.[14]

Fueron estos seres extraordinarios del mundo natural aquellos que para los mayas se constituyeron en portadores de múltiples significaciones simbólicas; trayendo con su presencia influencias sagradas positivas y negativas; comunicando con su representación plástica energía sagrada a templos y palacios; encarnando, en fin, los poderes generadores del cielo, la tierra y el inframundo, de los cuales también participa el hombre.

[13] *Diccionario de Viena,* ms.
[14] Alvarez del Toro, *op. cit.*

FIGURAS

Dibujos de Carlos Ontiveros y Gerardo Bustos

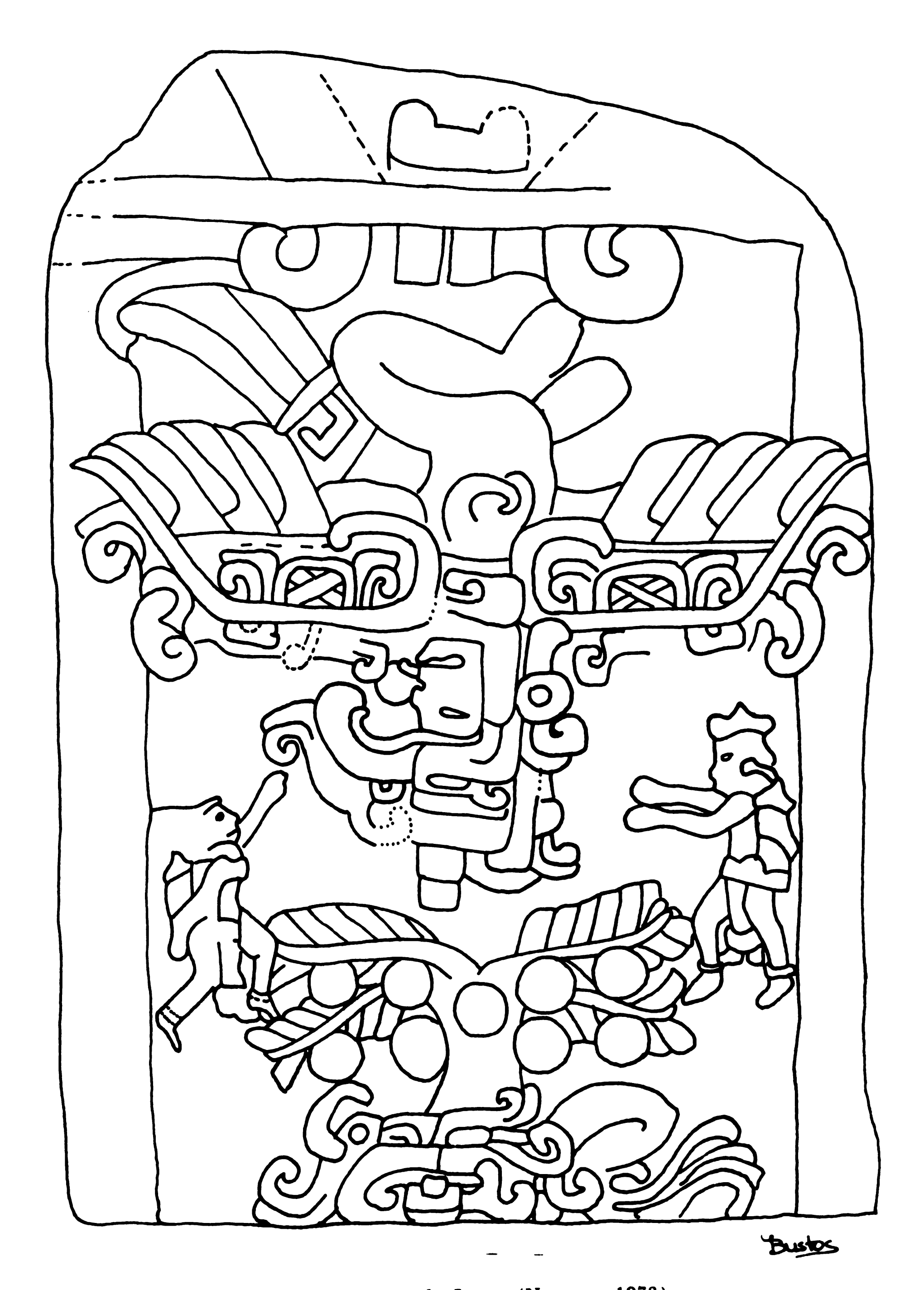
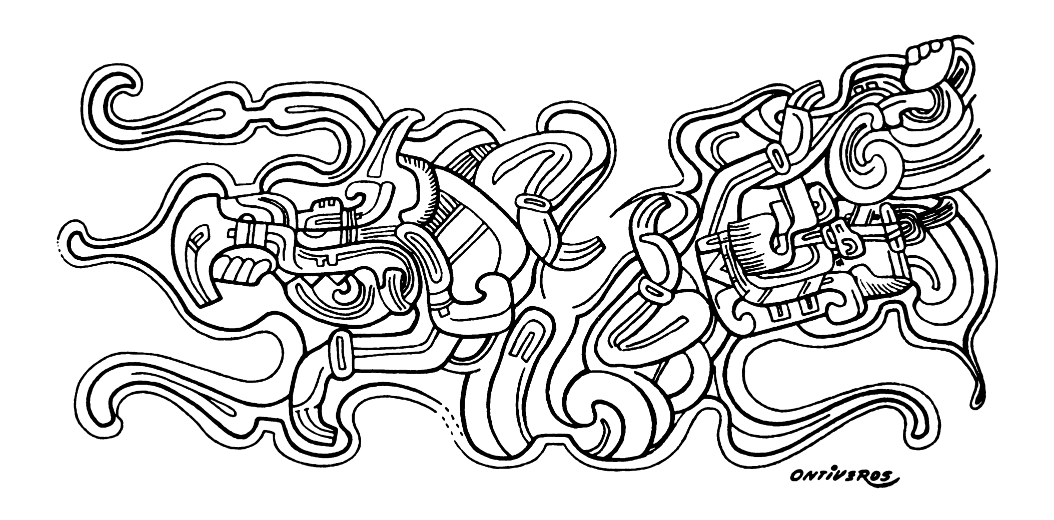


Fig. 1. Estela 2 de Izapa (Norman, 1973).



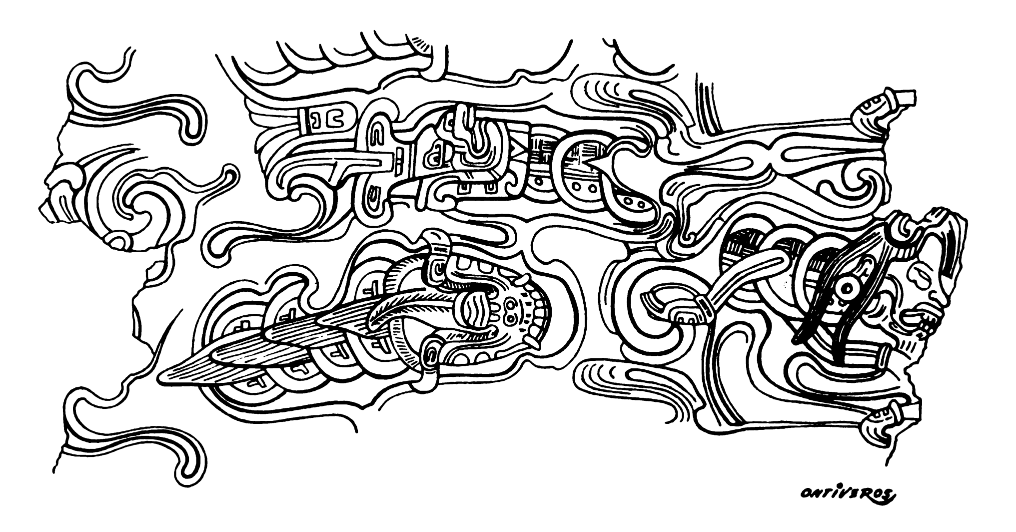


Fig. 2. Huesos humanos labrados de Chiapa de Corzo (Agrinier, 1960).



Fig. 3. Estela 11 de Izapa (Norman, 1973).

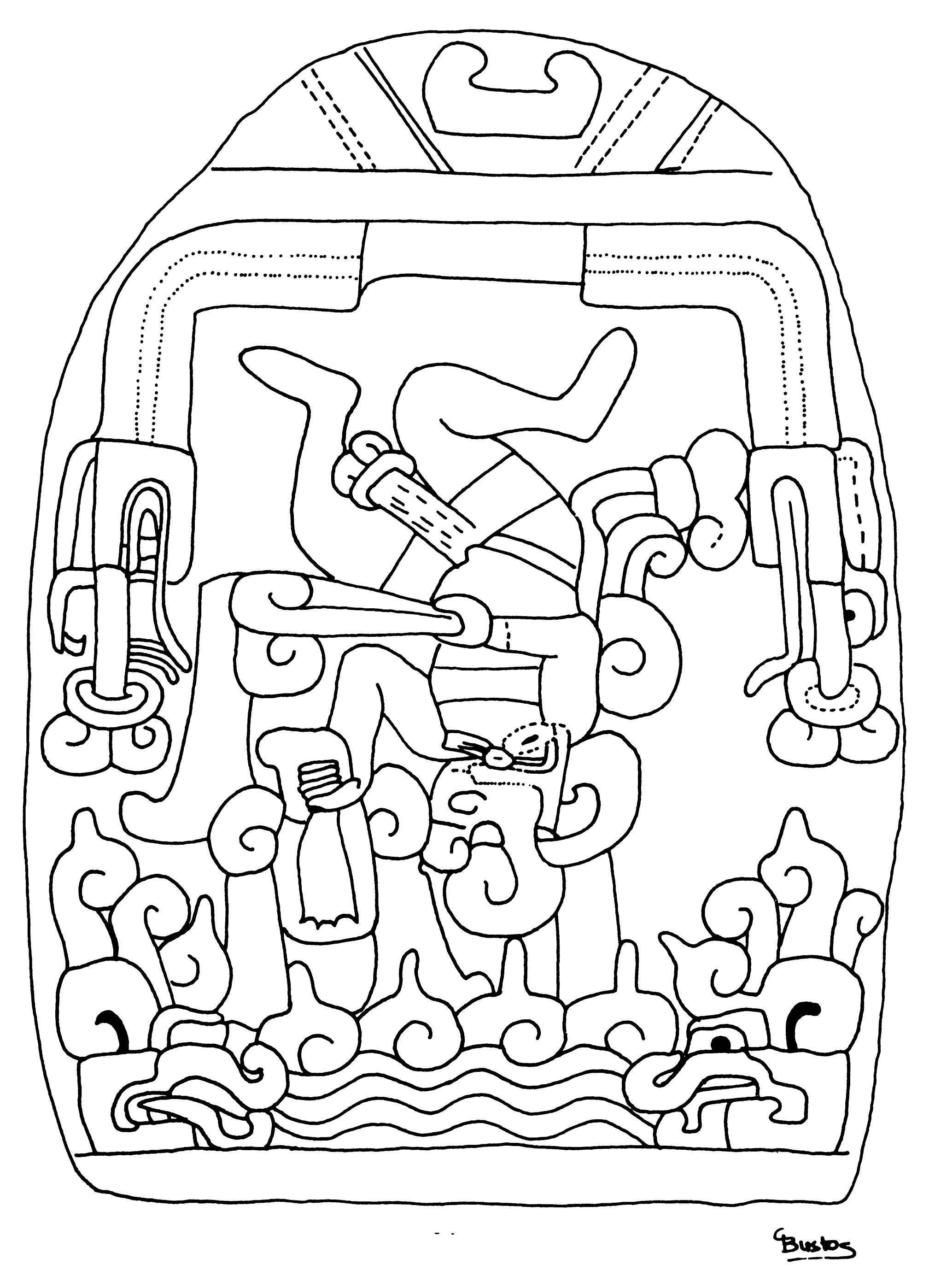


Fig. 4. Estela 23 de Izapa (Norman, 1973).

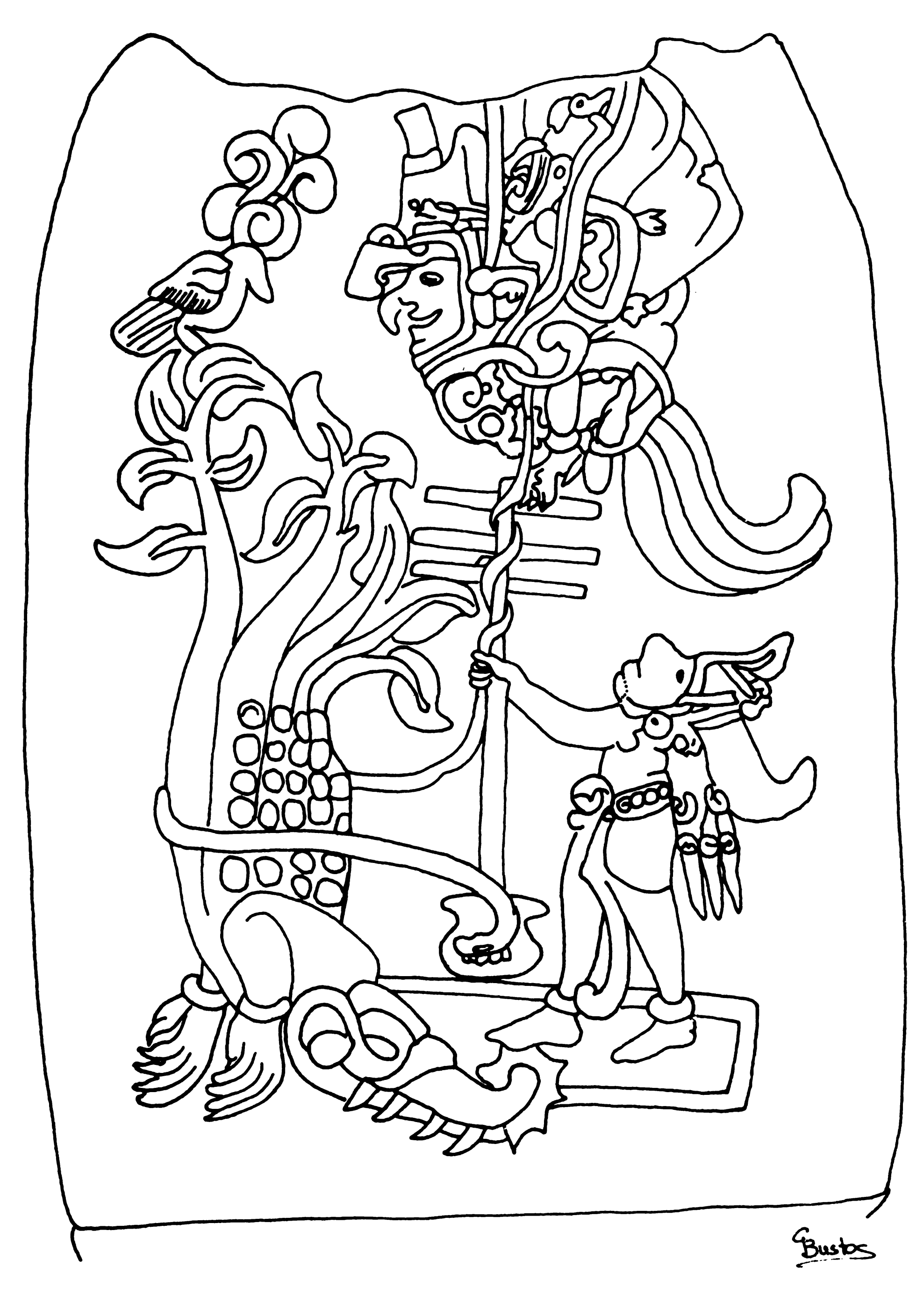


Fig. 5. Estela 25 de Izapa (Norman, 1973).

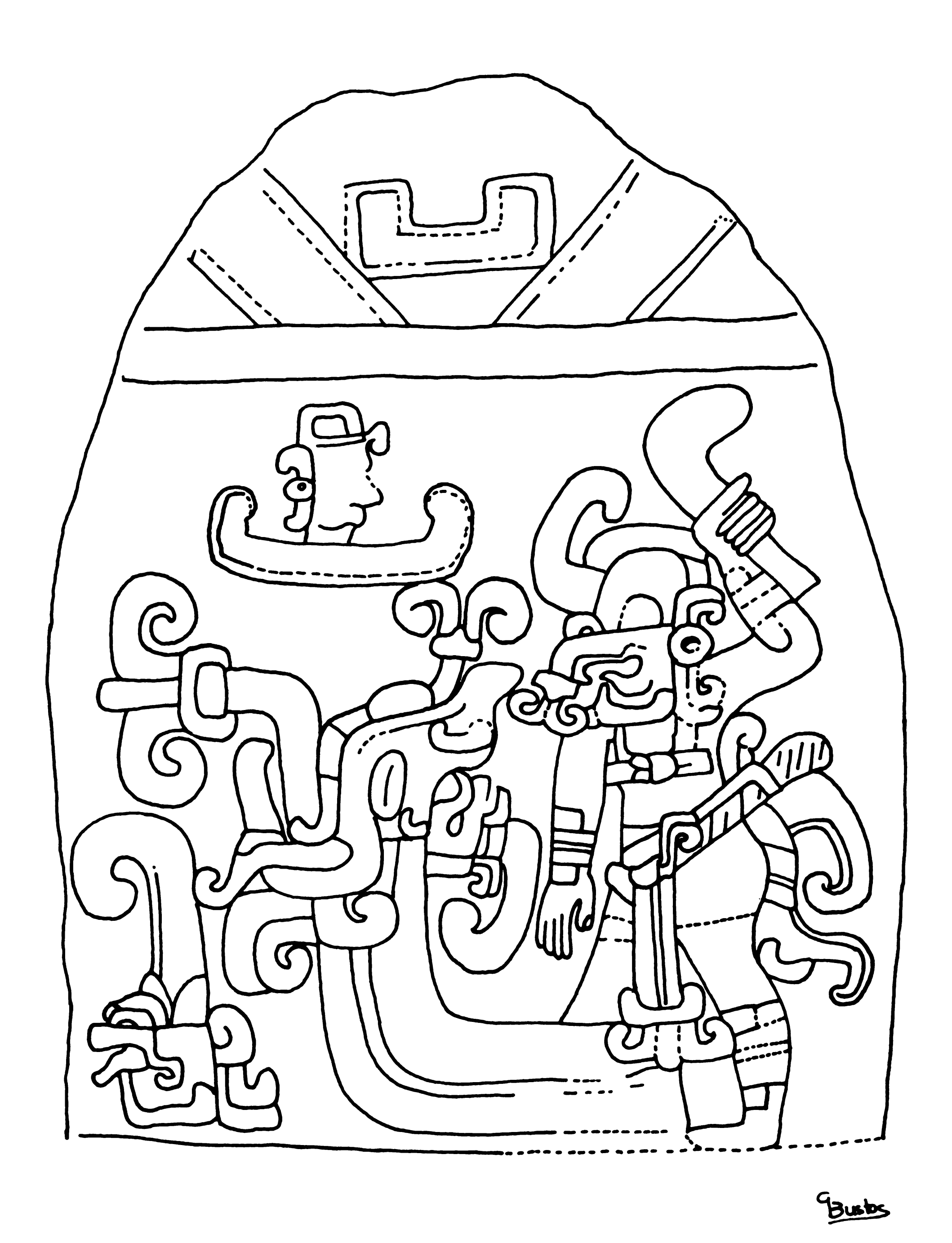
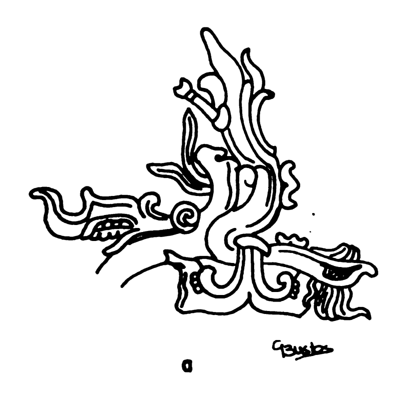


Fig. 6. Estela 3 de Izapa (Norman, 1973).



b

c

Fig. 7. Cabezas de serpiente: *a*: Yaxchilán (Maudslay, 1889-1902). *b*: Estela D de Copán (Spinden, 1913). *c*: Dintel 3 del Templo IV, Tikal (Thompson, 1960).

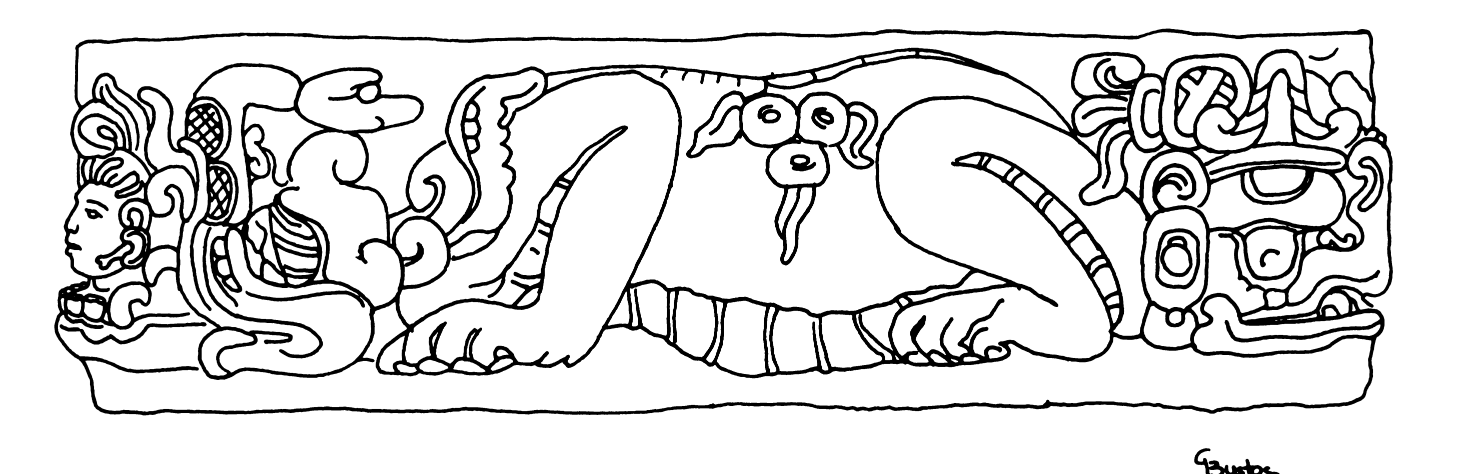
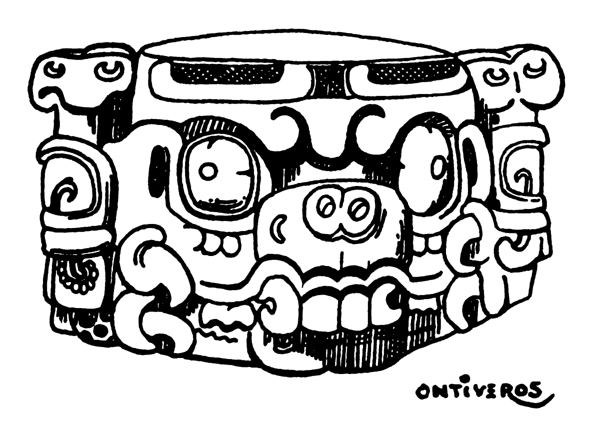


Fig. 8. Altar 41 de Copán (Maudslay, 1889-1902).



a



b

Fig. 9. *a*: Altar de la estela M de Copán. *b*: Altar de la estela D de Copán (Spinden, 1913).

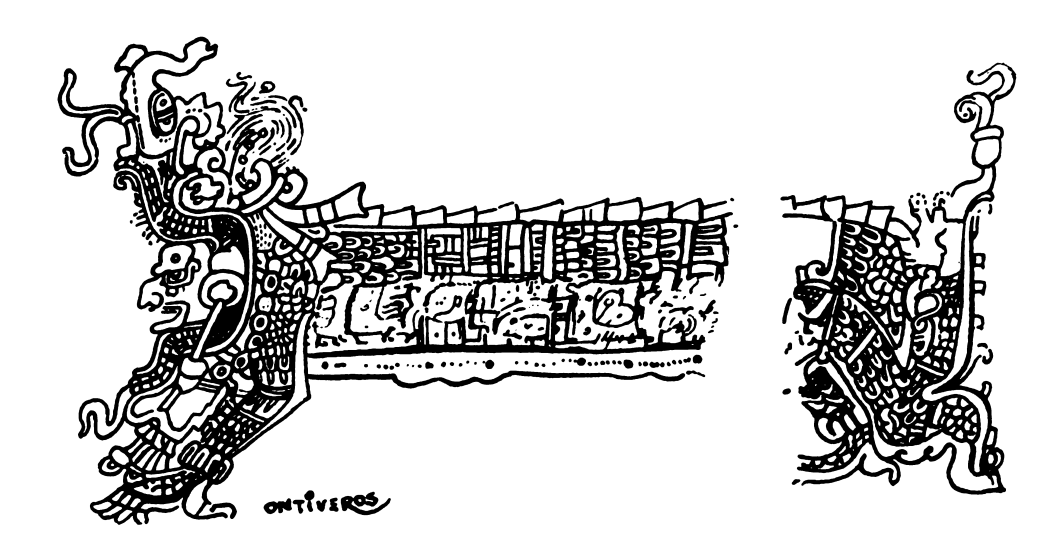


Fig. 10. *Códice Dresde*, p. 4b y 5b.



Fig. 11. *Códice Dresde,* p. 74.

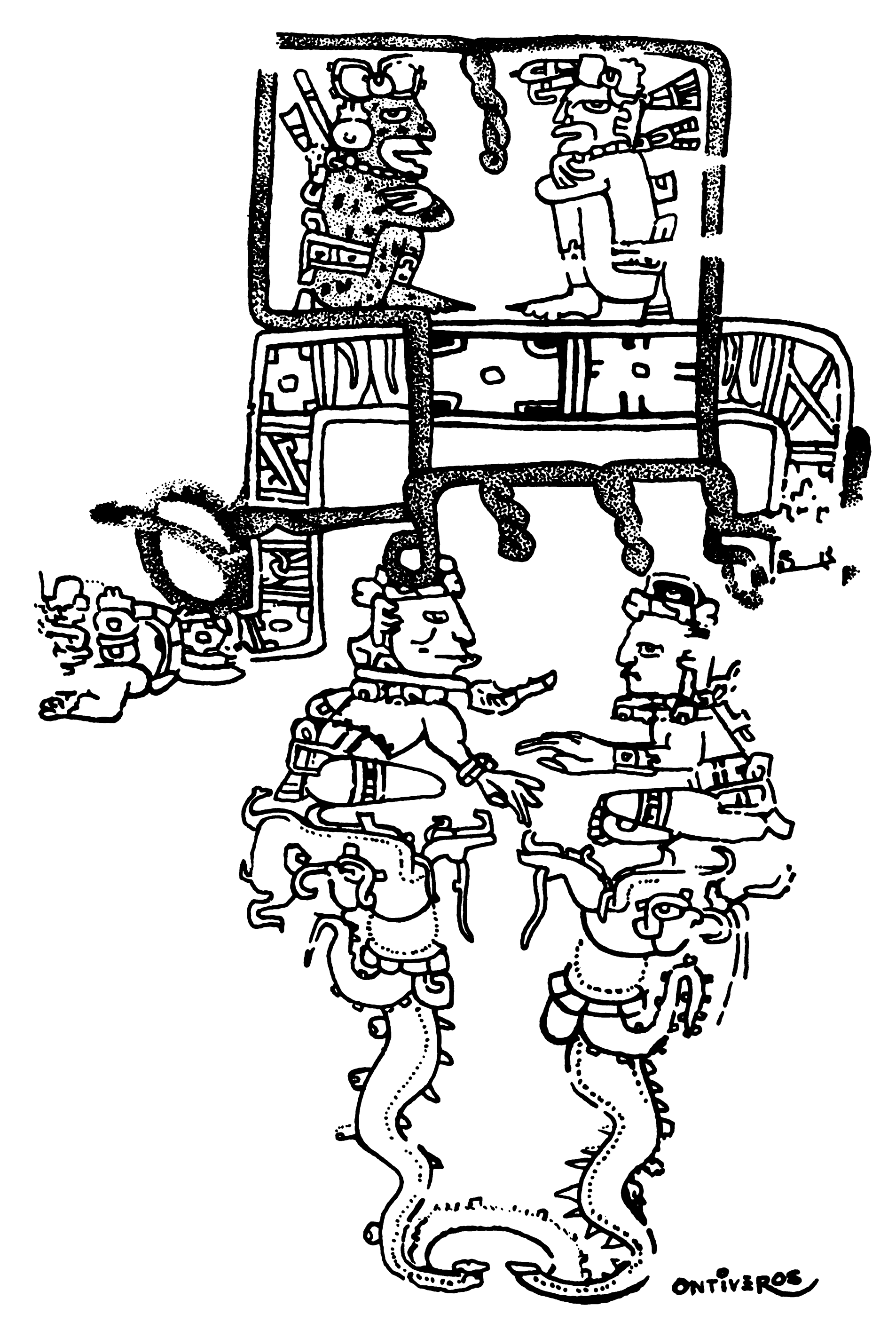
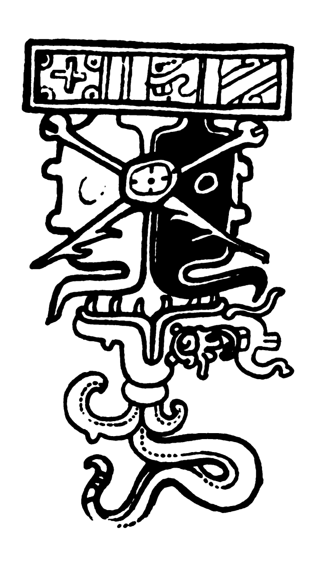


Fig. 12. *Códice París*, p. 22.



a



b



c

Fig. 13. *a*: *Códice Dresde*, p. 56b. *b*: *Códice Madrid*, p. 67b. *c*: *Códice París*, p. 23.

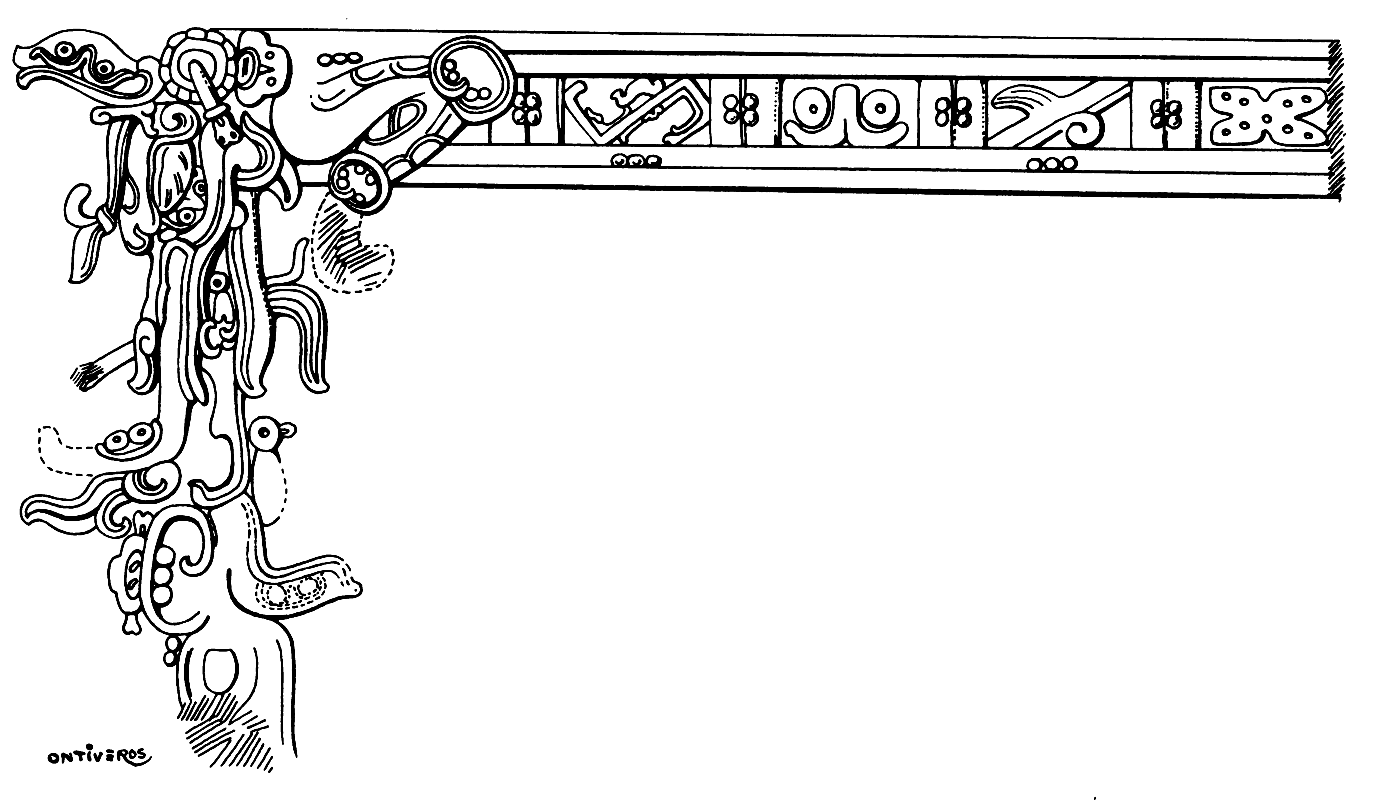


Fig. 14. Relieve de la Casa E del Palacio, Palenque (Maudslay, 1889-1902).

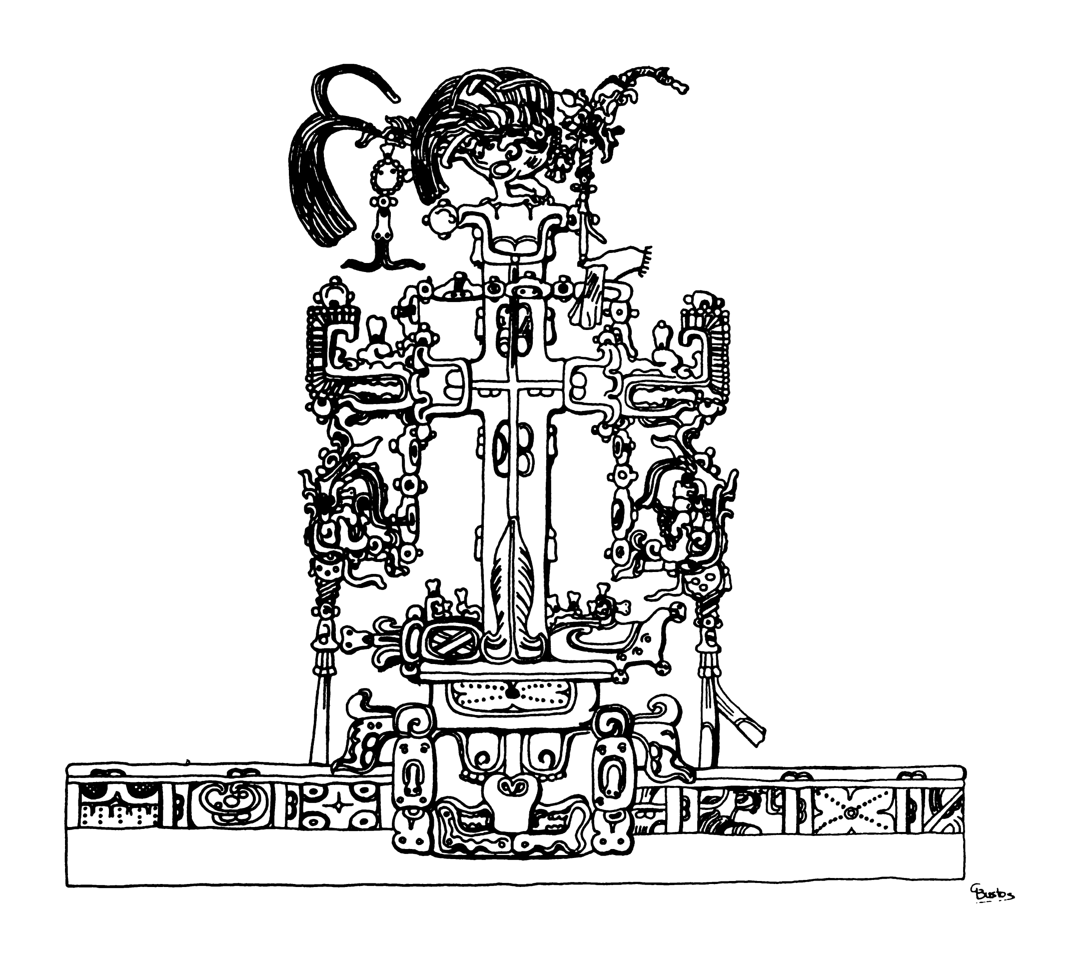


Fig. 15. Motivo central del tablero del Templo de la Cruz, Palenque (Maudslay, 1889-1902).

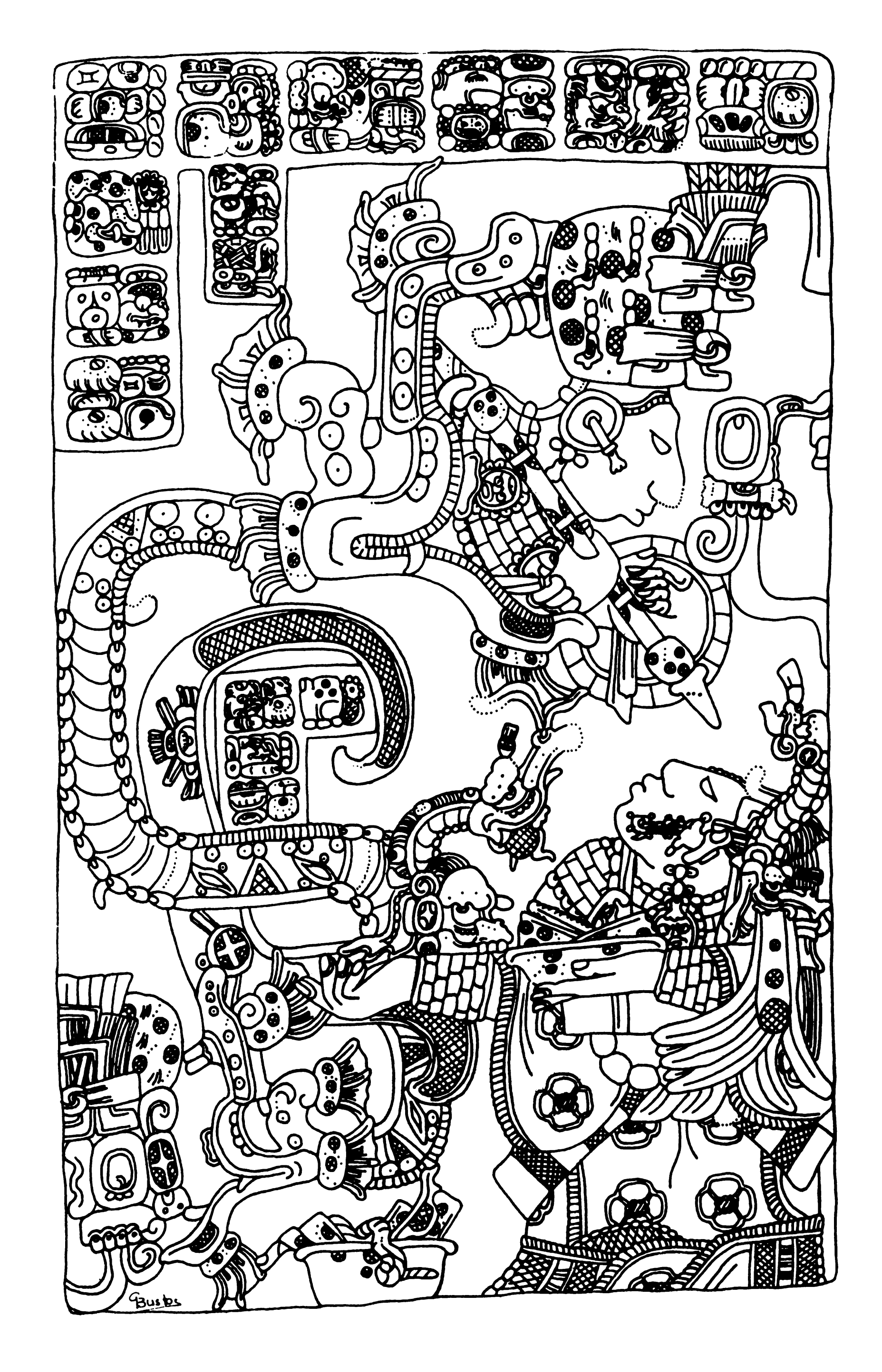


Fig. 16. Dintel 25 de Yaxchilán (Graham y Von Euw, 1977).

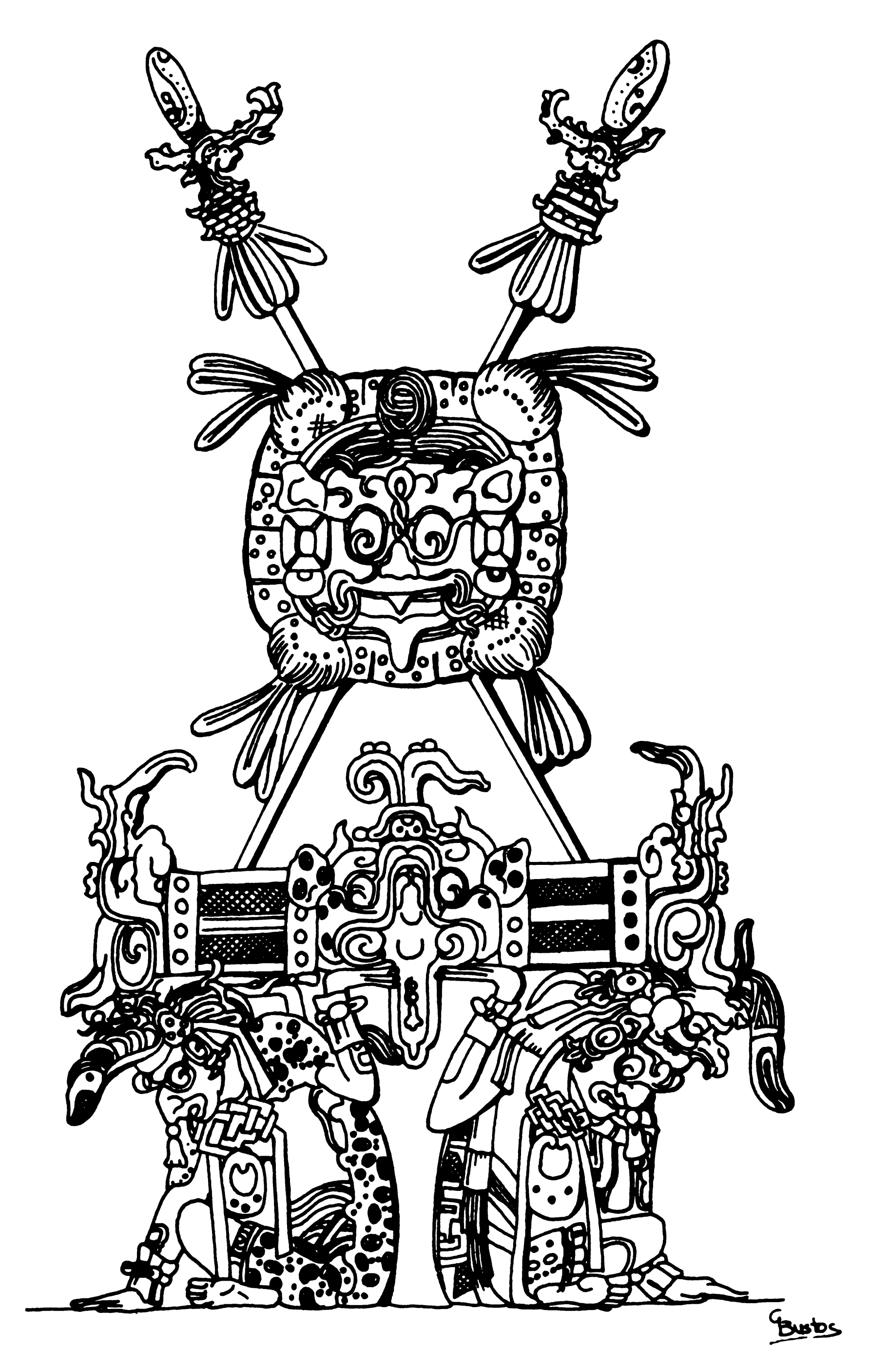


Fig. 17. Motivo central del tablero del Templo del Sol, Palenque (Maudslay, 1889-1902).

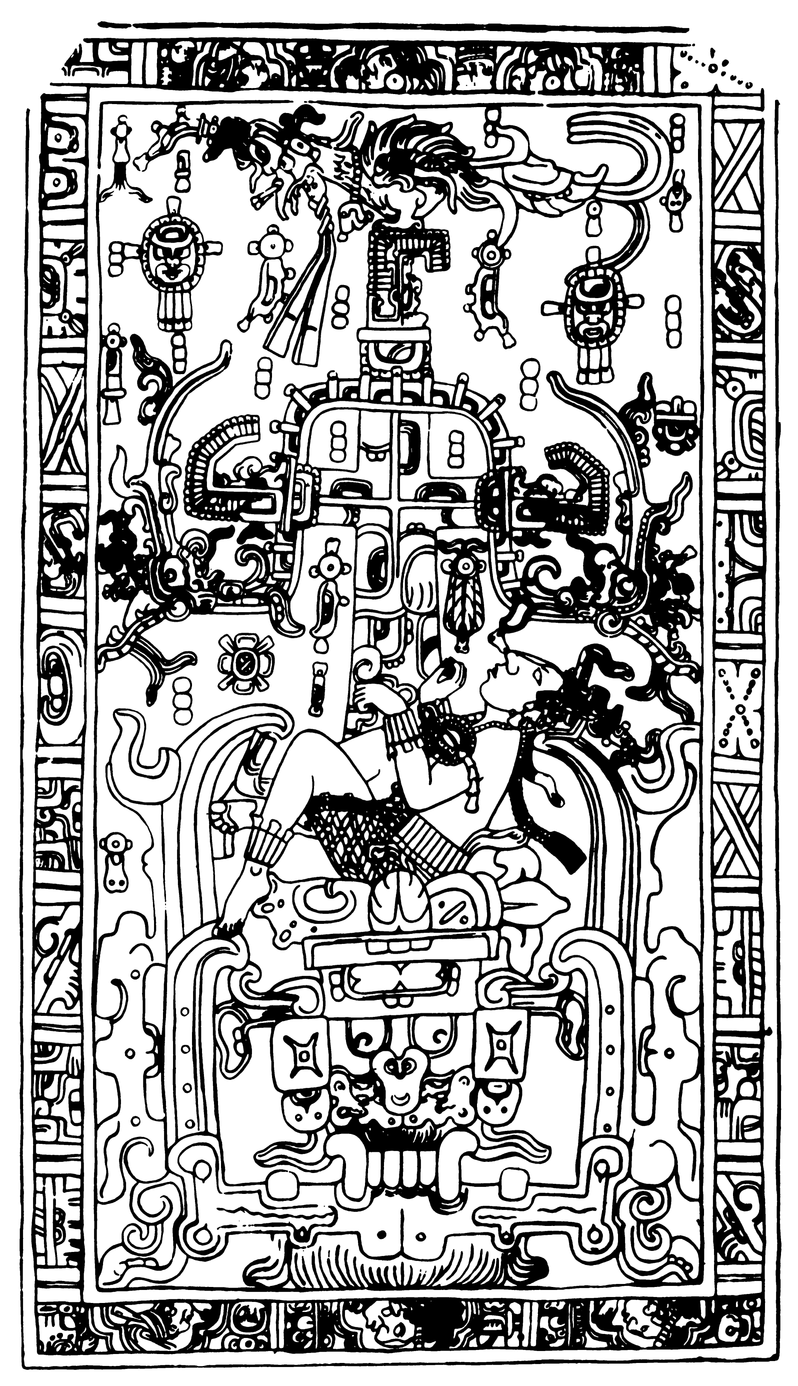


Fig. 18. Lápida de la tumba del Templo de las Inscripciones, Palenque (Dibujo de Agustín Villagra).

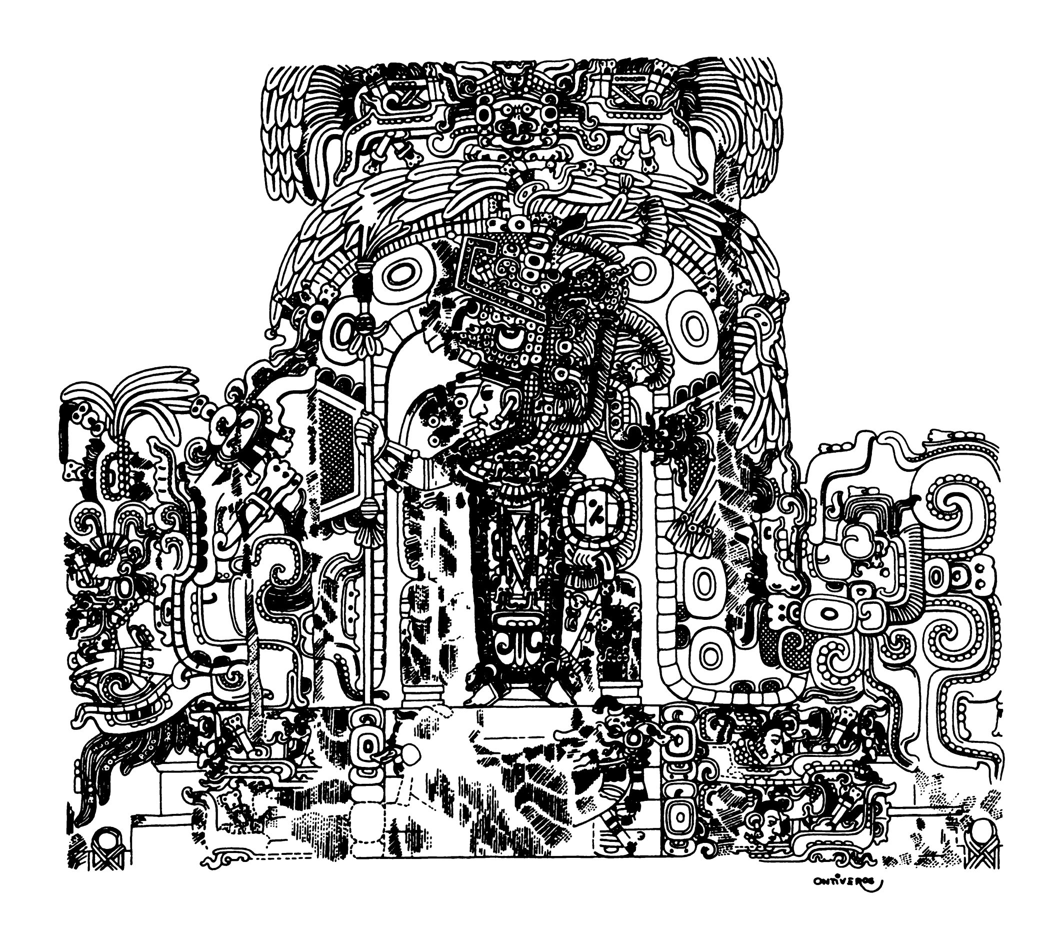


Fig. 19. Dintel 3 del Templo IV, Tikal (Maudslay, 1889-1902).





Fig. 20. Estela D de Copán (Robicsek, 1972).

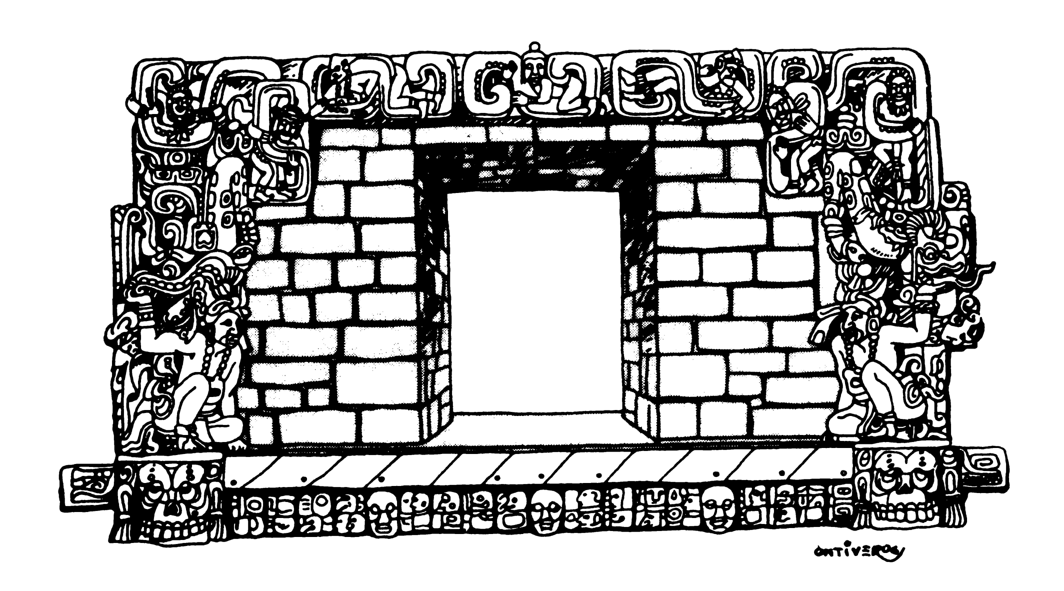
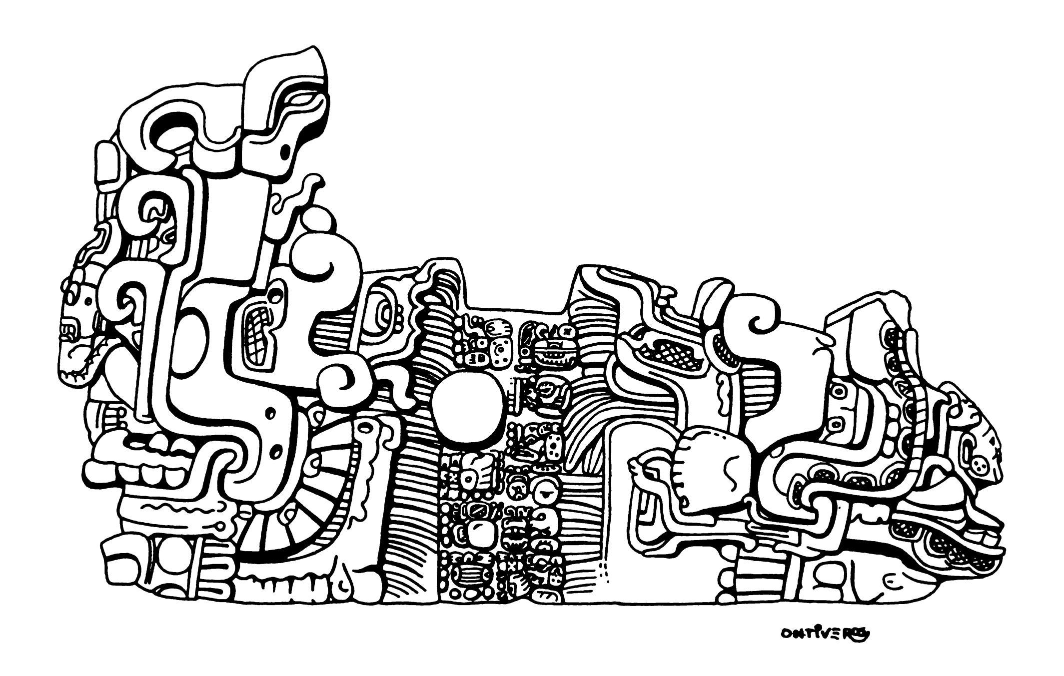


Fig. 21. Entrada al Templo 22 de Copán (Robicsek, 1972).



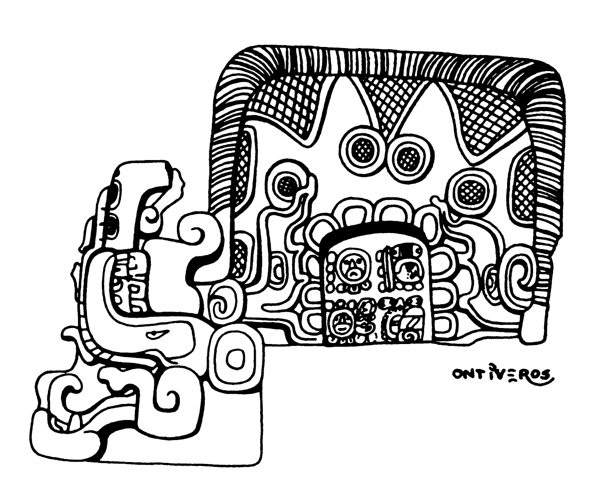


Fig. 22. Altares G1 y G2 de Copán.

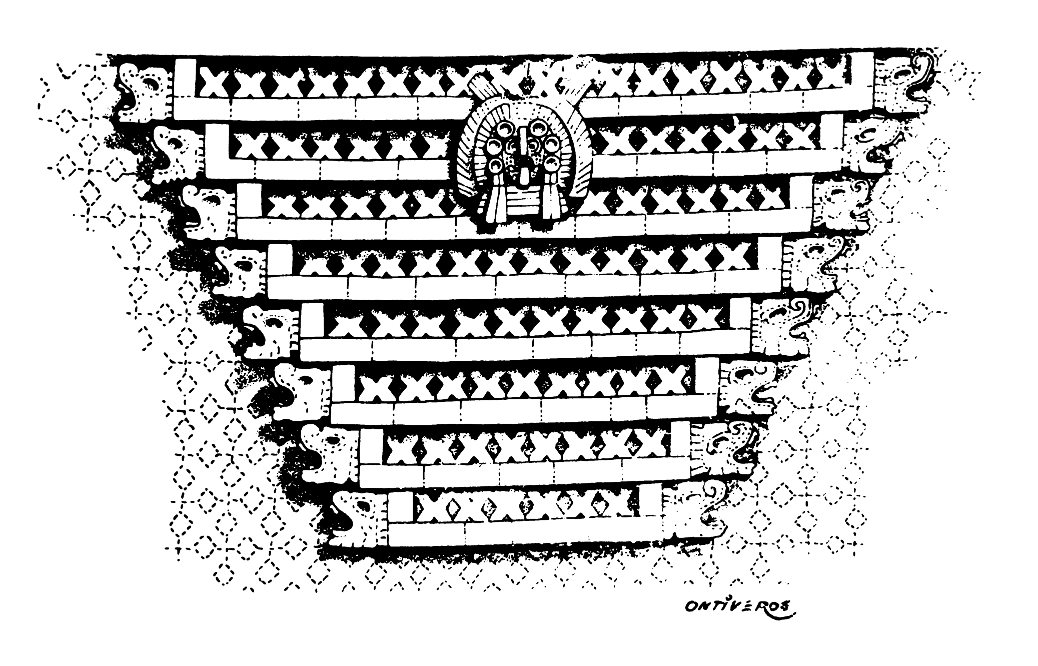


Fig. 23. Friso del edificio Este de Las Monjas. Uxmal.



Fig. 24. Motivo del friso del edificio Norte de Las Monjas, Uxmal (Foncerrada, 1965).



Fig. 25. Serpiente-pájaro del Dintel 3 del Templo IV, Tikal (Maudslay, 1889-1902).



Fig. 26. Serpiente-pájaro del tocado del personaje de la Estela H, Copán (Maudslay, 1889-1902).

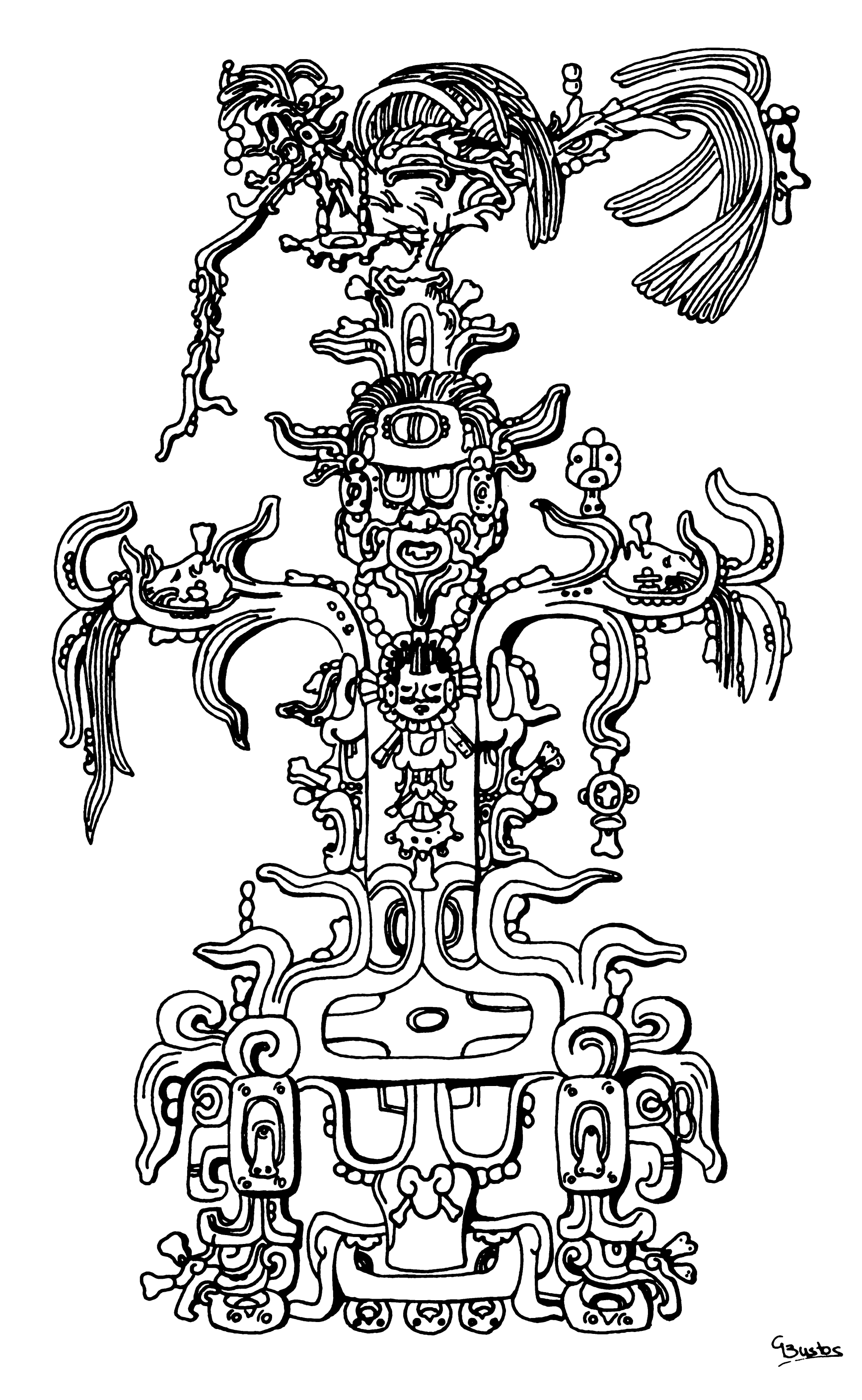


Fig. 27. Motivo central del tablero del Templo de la Cruz Foliada, Palenque (Maudslay, 1889-1902).

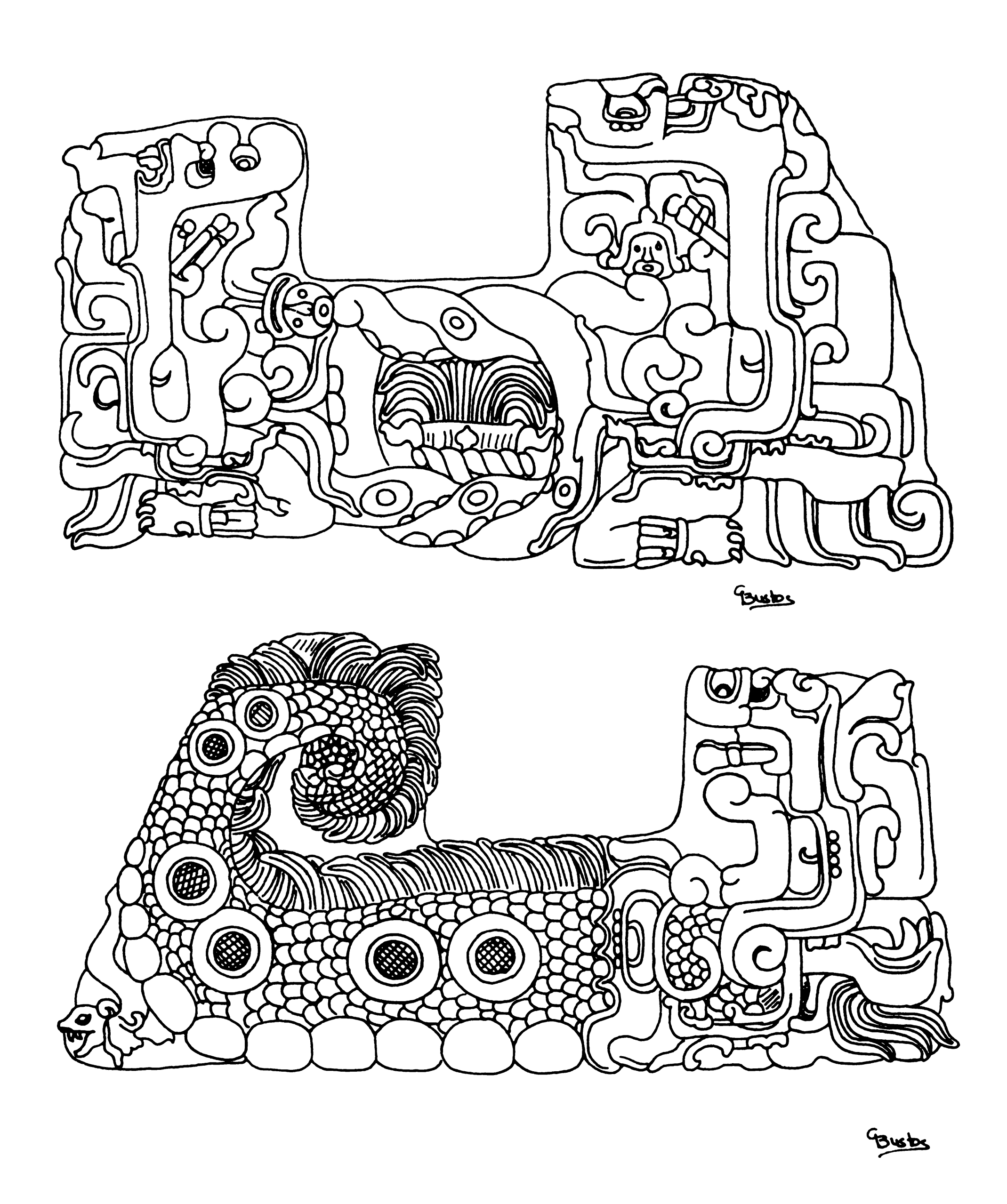


Fig. 28. Altar 0 de Copán (Maudslay, 1889-1902).

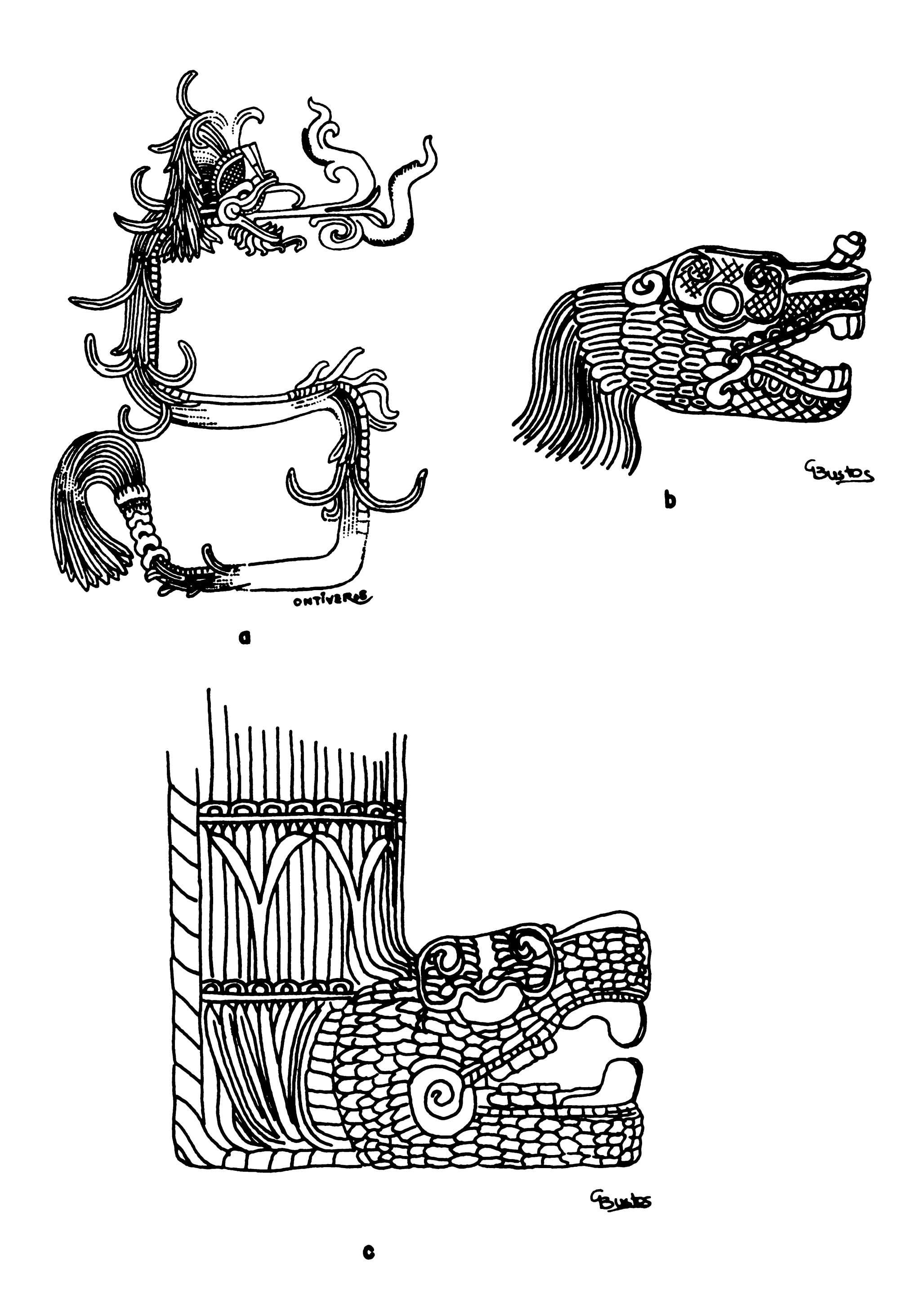


Fig. 29. Serpientes emplumadas de Chichén Itzá (*a*: Spinden, 1913; *b* y *c*: (Maudslay, 1889-1902).

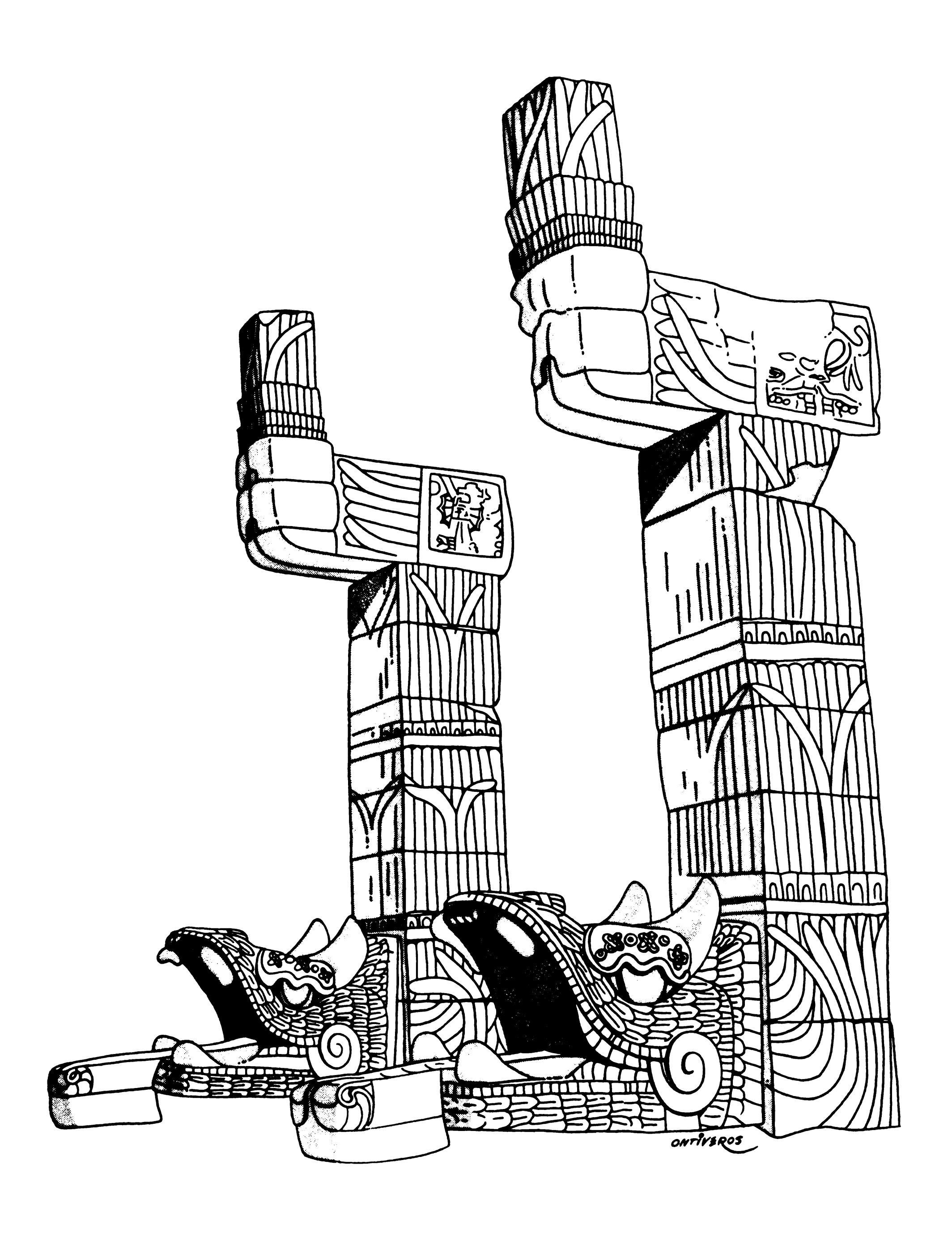


Fig. 30. Columna de la entrada al Templo de los Guerreros, Chichén Itzá.



Fig. 31. Disco H de oro, procedente del cenote sagrado de Chichén Itzá (Cohodas, 1978).



Fig. 32. Disco F de oro, procedente del cenote sagrado de Chichén Itzá (Cohodas, 1978).



Fig. 33. Hombre-pájaro-serpiente del Templo de los Guerreros, Chichén Itzá.



Fig. 34. Urna de barro de Palenque.



Fig. 35. Cara de Atlante del Templo de los Guerreros, Chichén Itzá (Cohodas, 1978).



Fig. 36. Cara de un personaje de la Tribuna de los espectadores, Copán.



Fig. 37. Coronamiento de piedra del Templo del Búho, Chichén Itzá (Morley, 1961).

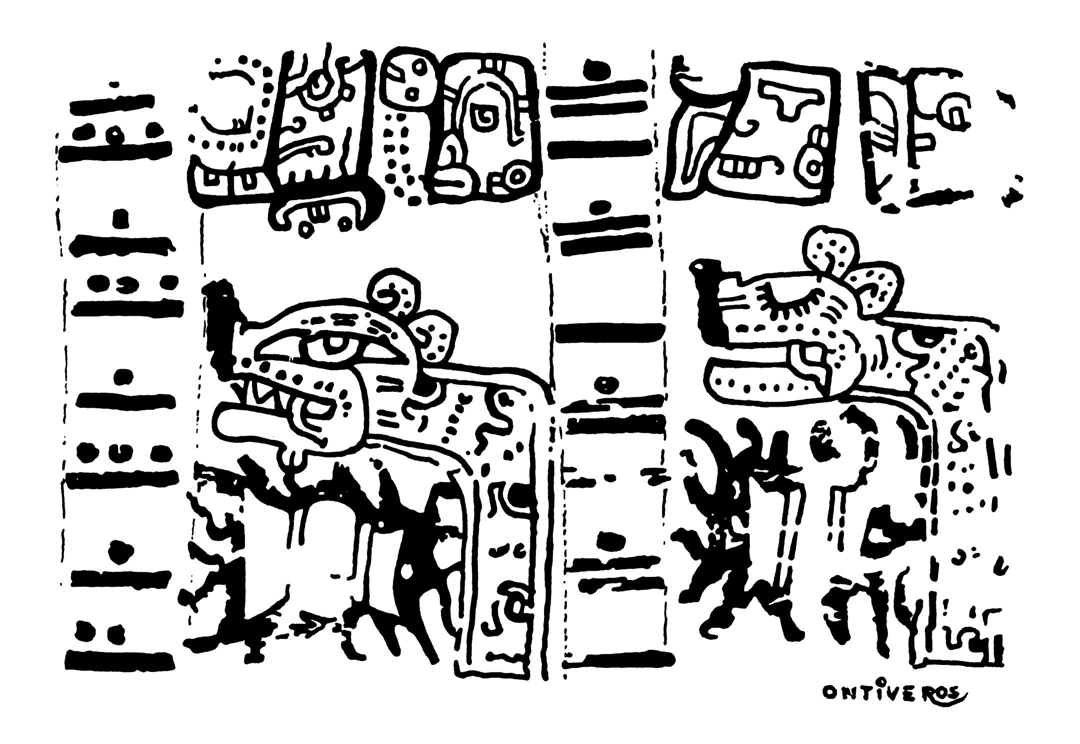


Fig. 38. *Códice Madrid,* p. 64a.

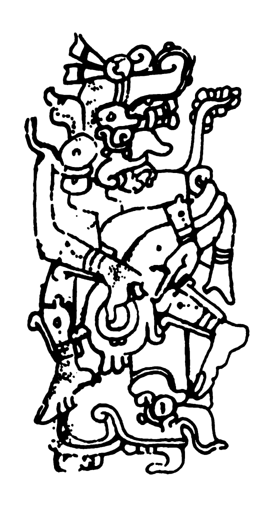


a

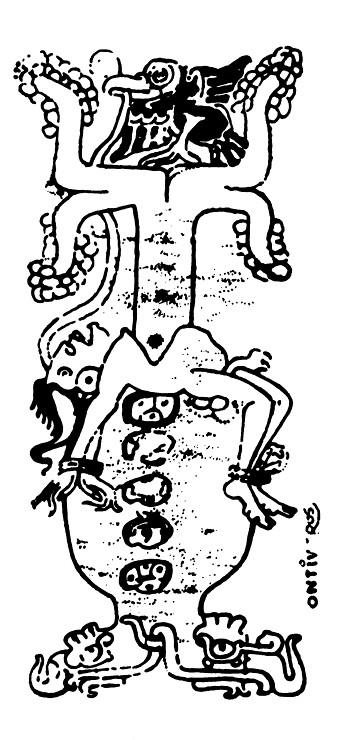


b

Fig. 39. *Códice Dresde, a*: 3a; *b*: 36b3.



a



b

Fig. 40. *Códice Dresde*, *a*: 67b1; *b*: 3a.



Fig. 41. Alfarda del edificio Norte del Juego de Pelota, Chichén Itzá (Cohodas, 1978).

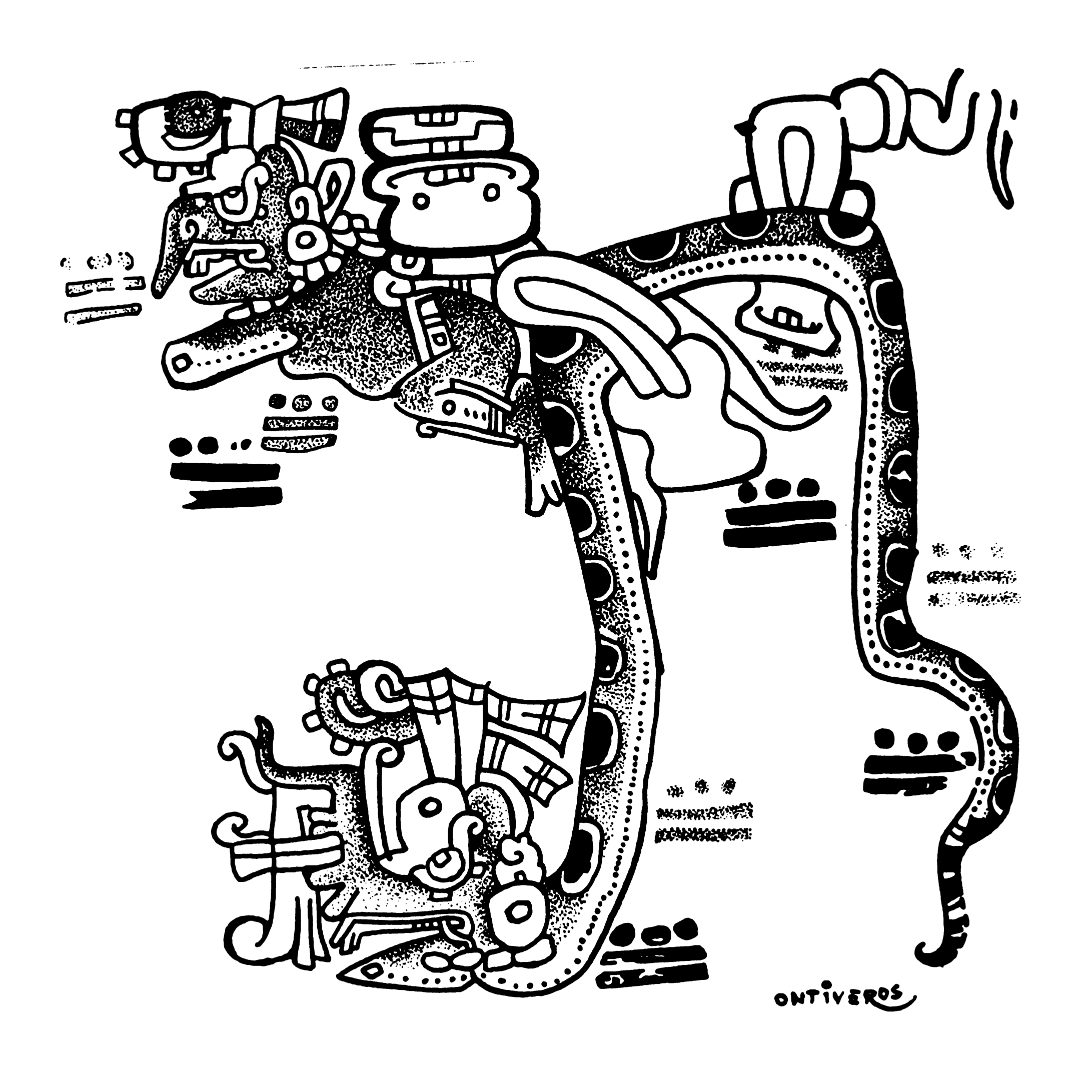


Fig. 42. *Códice Madrid,* p. 31b.

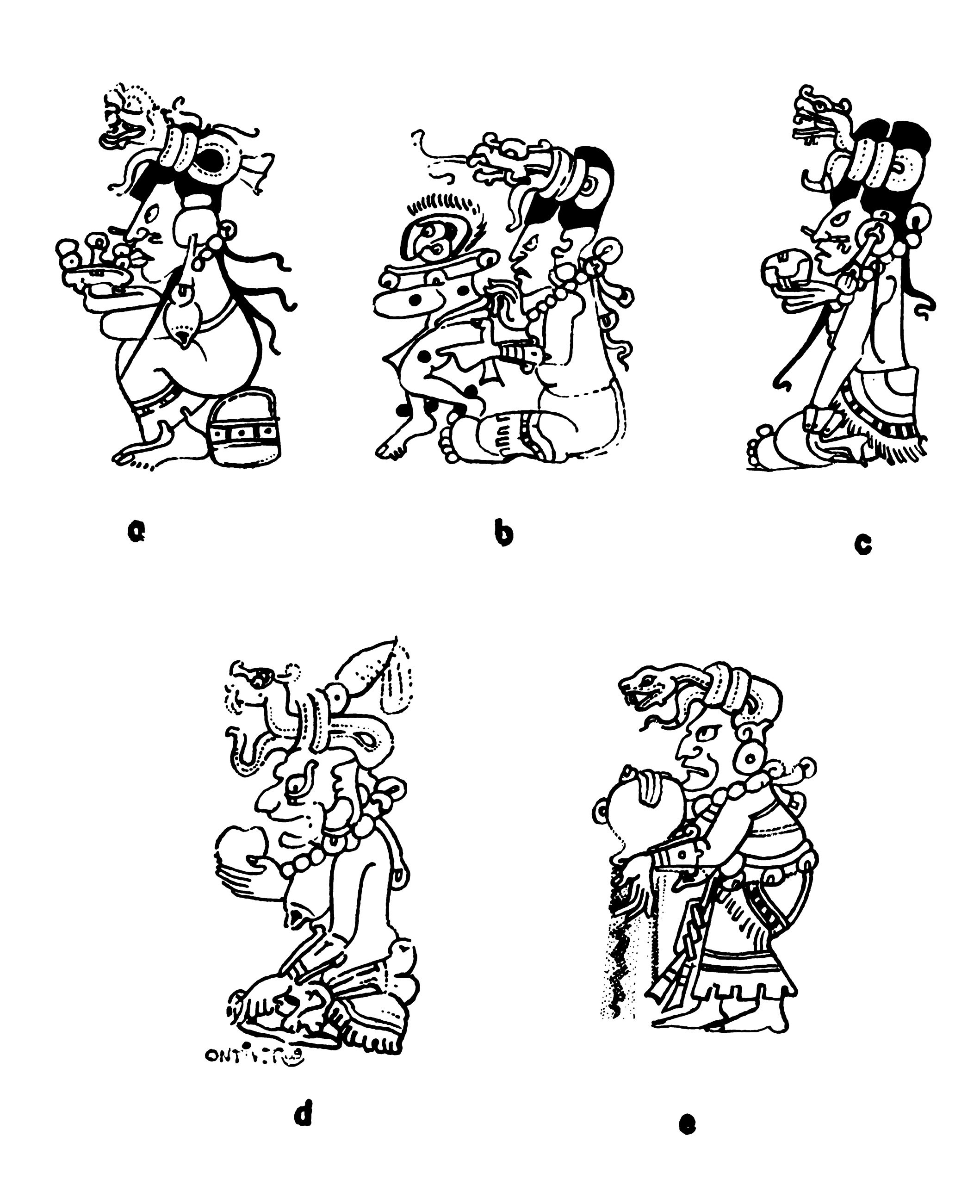


Fig. 43. *Códice Dresde, a*: 15b3; *b*: 20a2; *c*: 22b2; *d*: 9c1; *e*: 39b1.



Fig. 44. *Códice Madrid,* p. 35b.

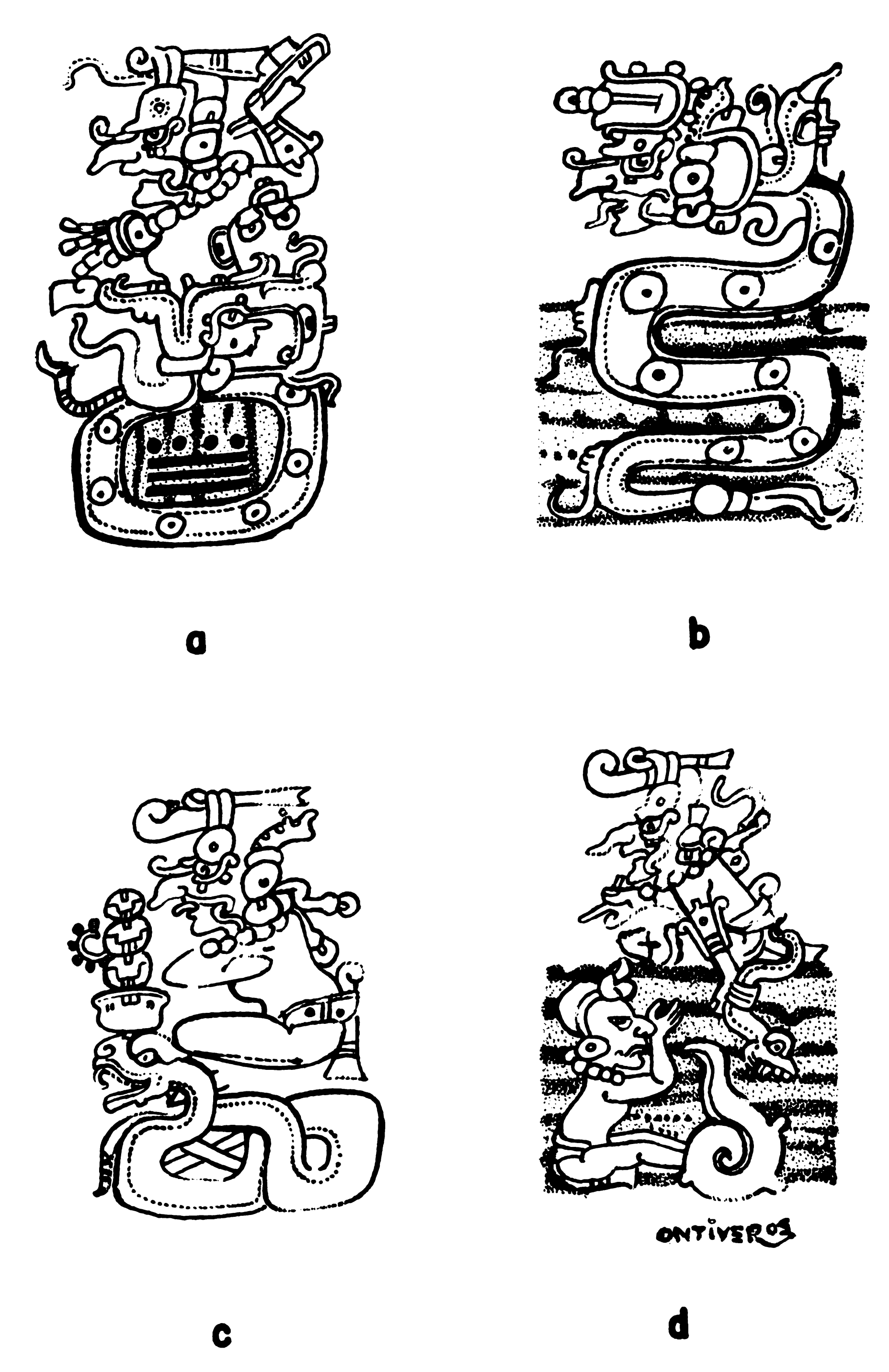


Fig. 45. *Códice Dresde*, *a*: 33b1; *b*: 35b2; *c*: 42a; *d*: 37b3.

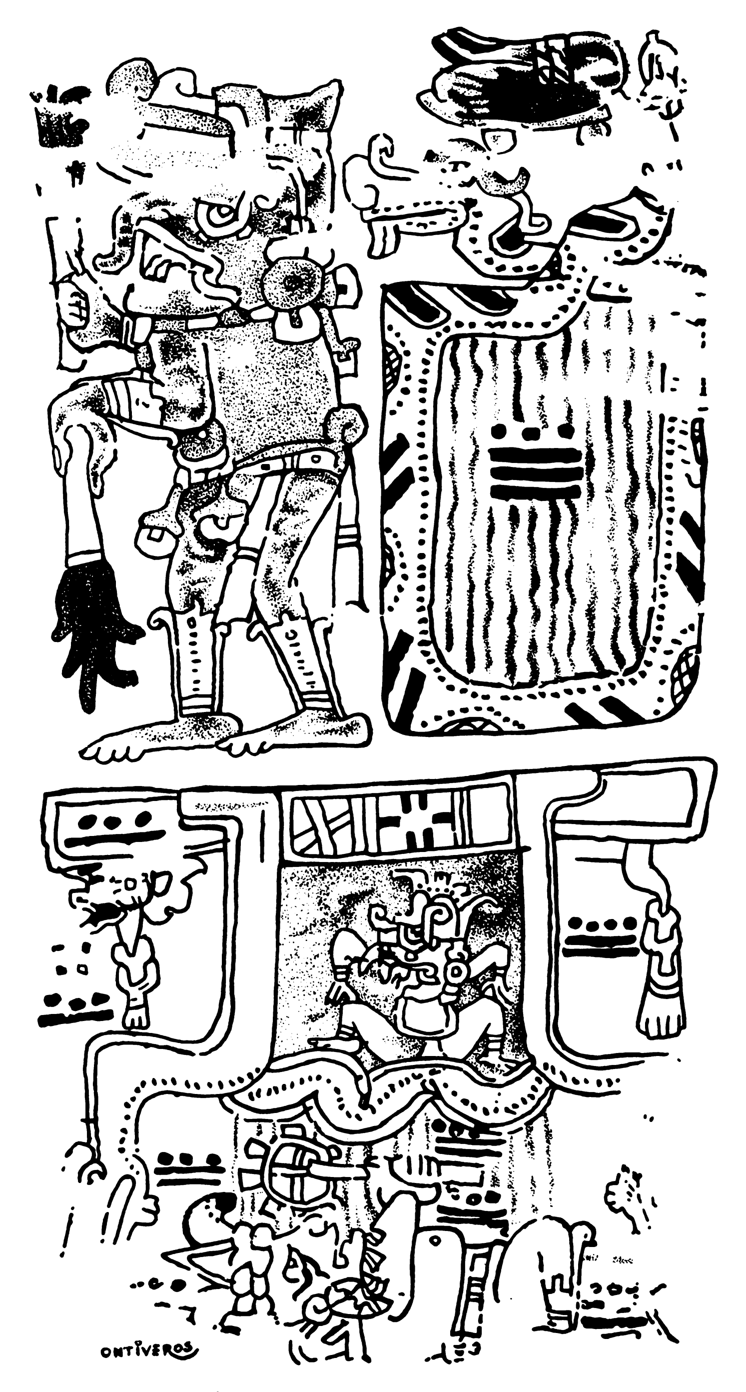


Fig. 46. *Códice Madrid,* p. 5.



Fig. 47. *Códice Madrid,* p. 9.



Fig. 48. *Códice Madrid,* p. 12

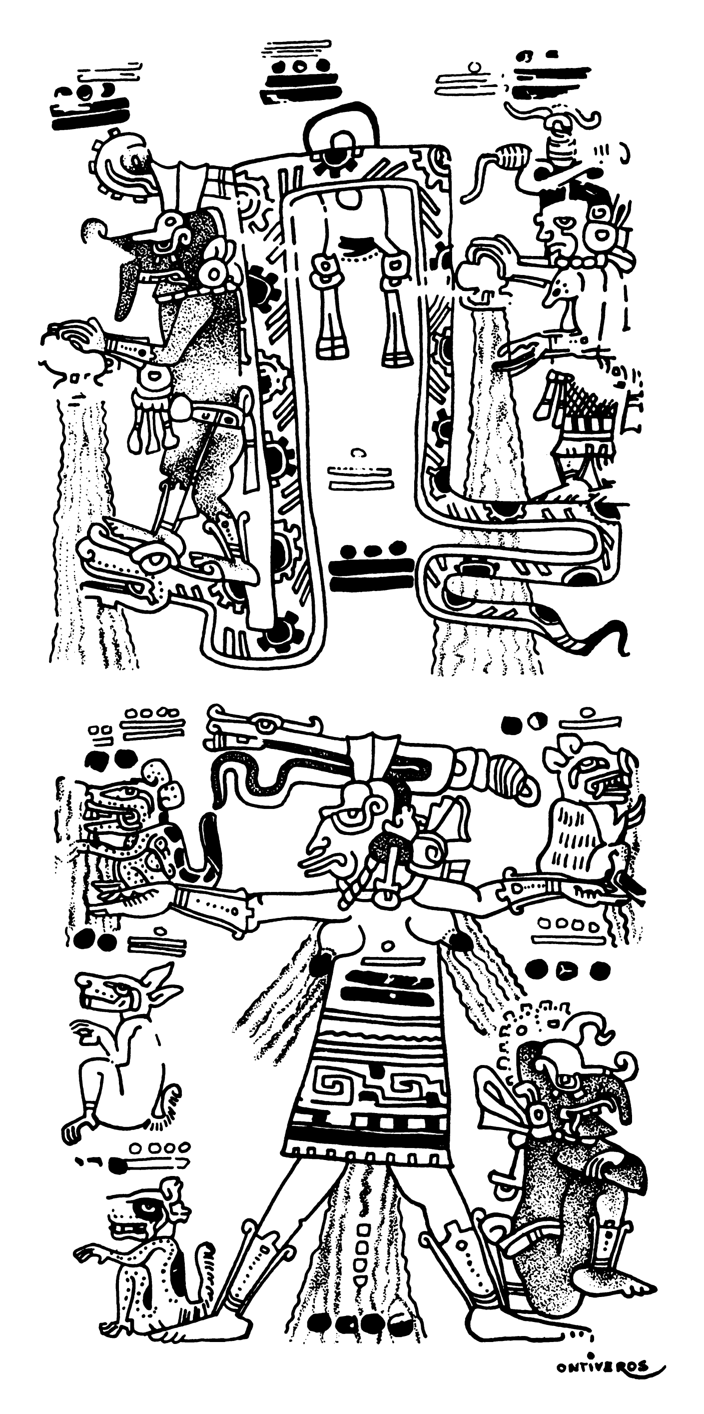


Fig. 49. *Códice Madrid,* p. 30

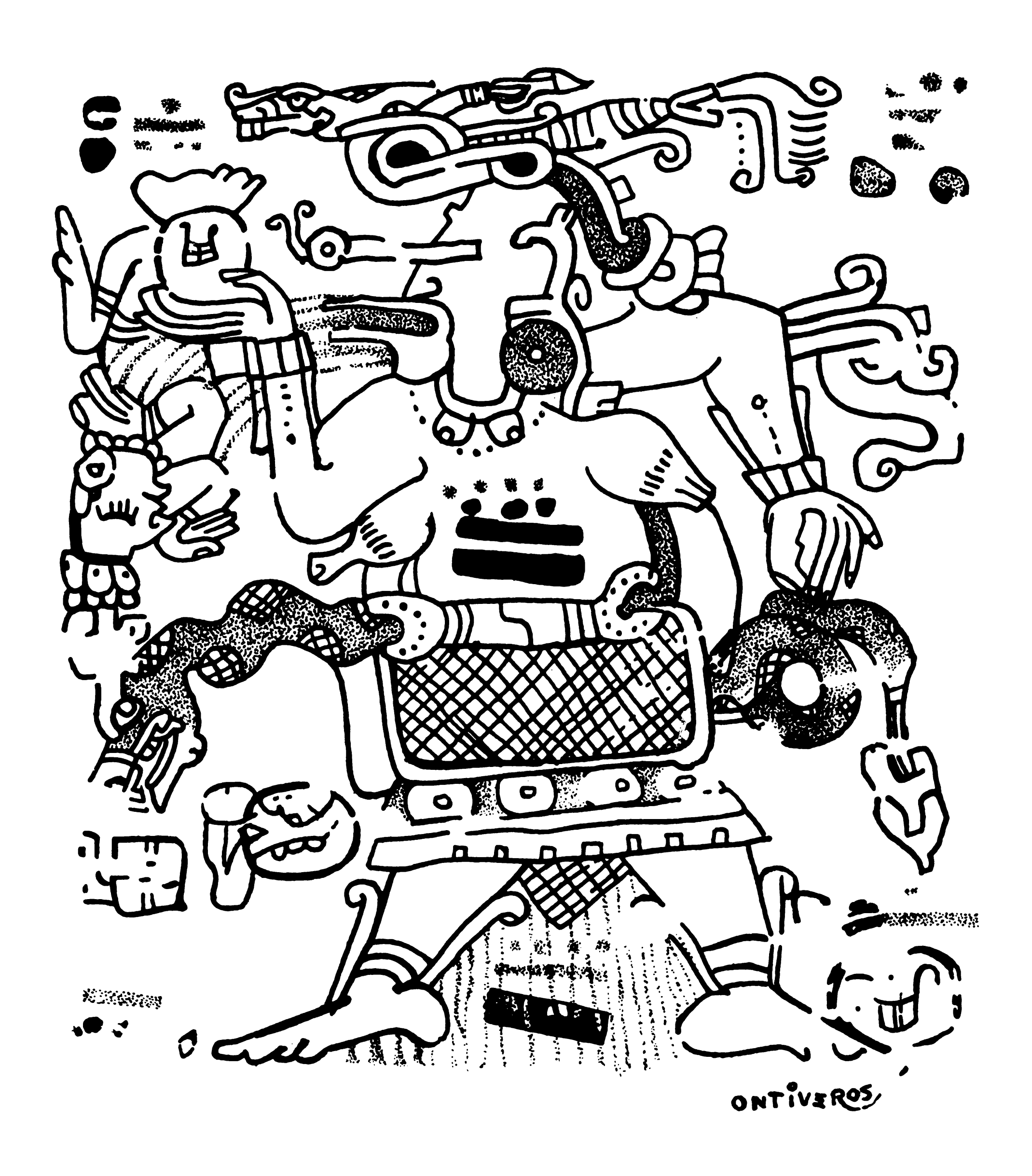


Fig. 50. *Códice Madrid,* p. 32b.

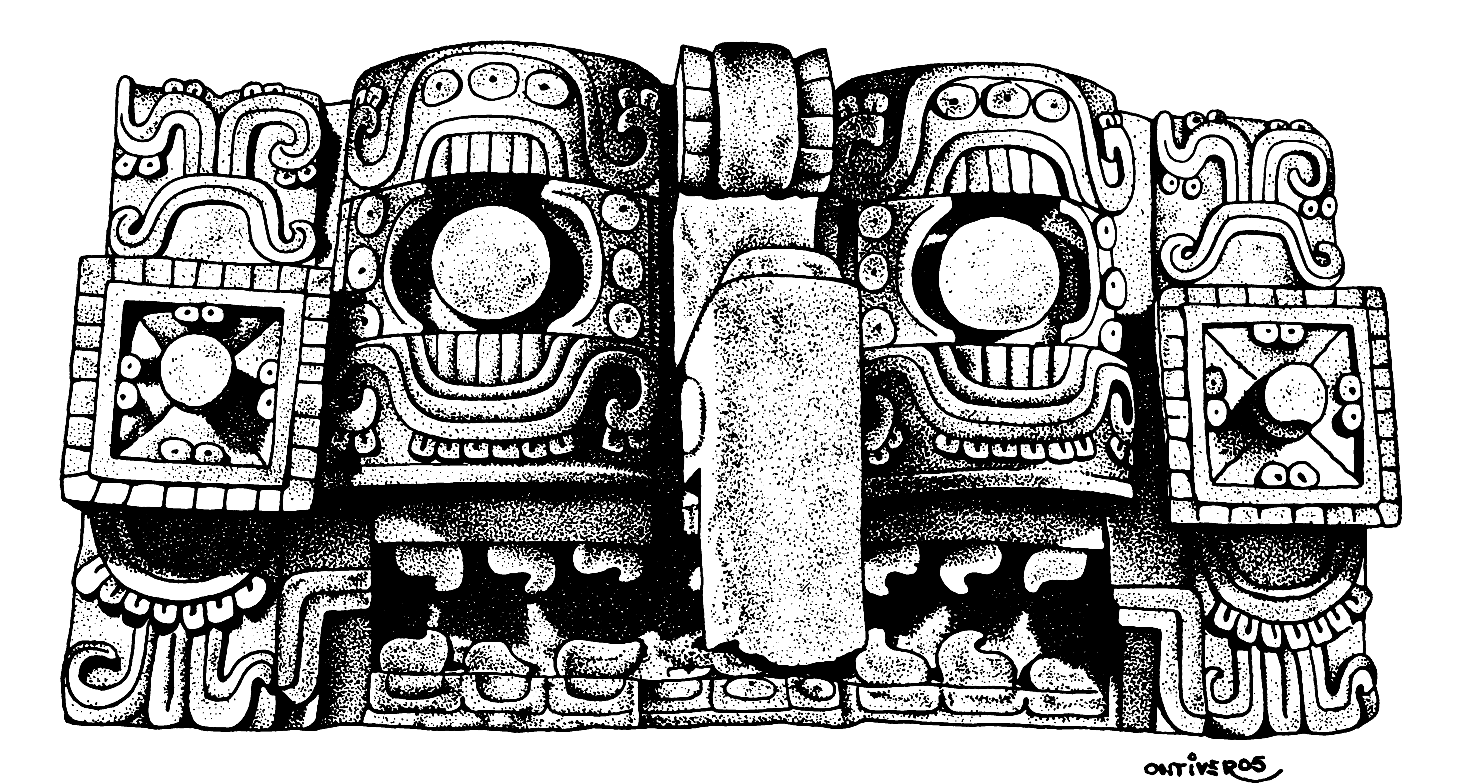


Fig. 51. Mascarón del Codz Pop, Kabah.

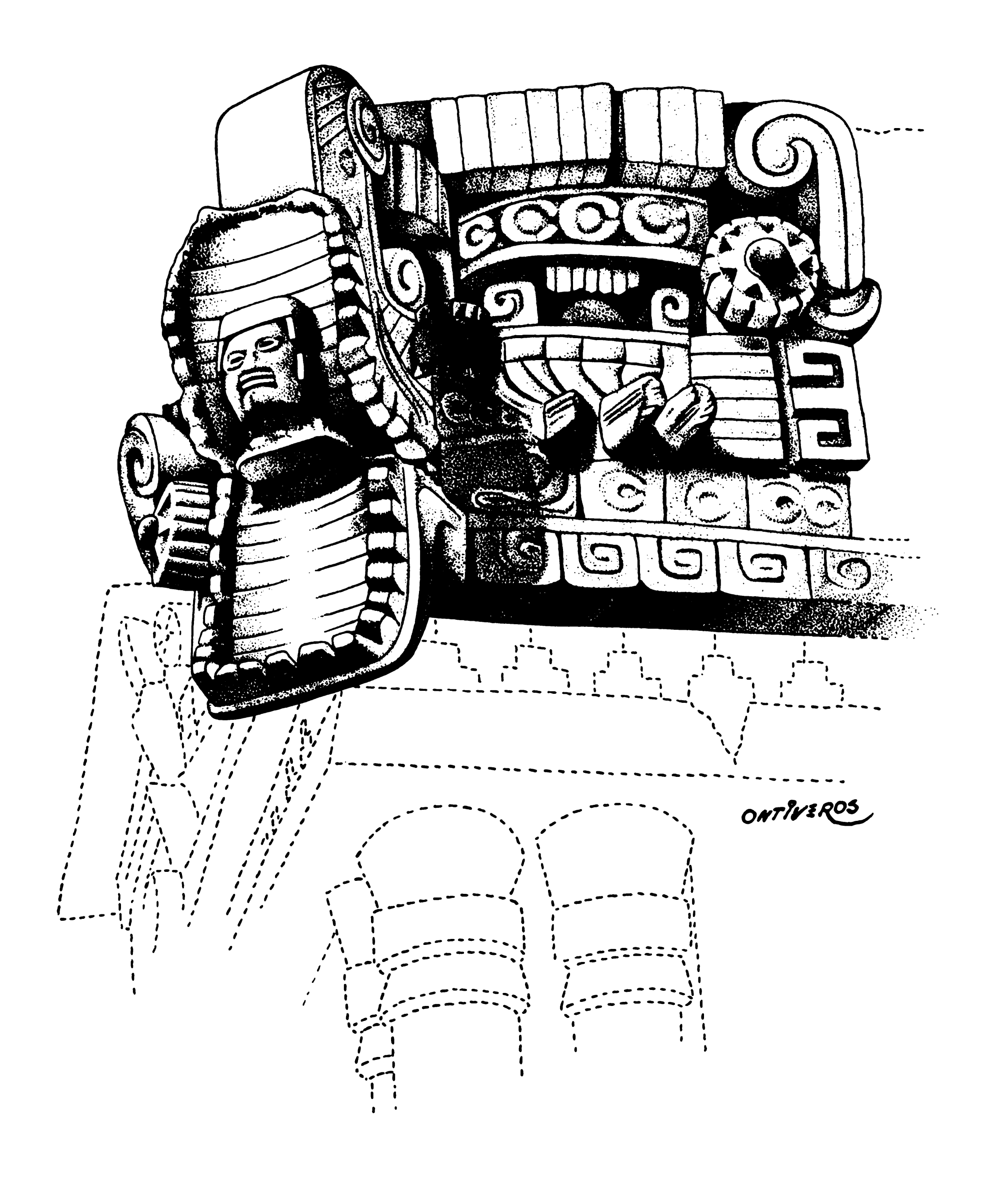


Fig. 52. Mascarón del Palacio de Labná.

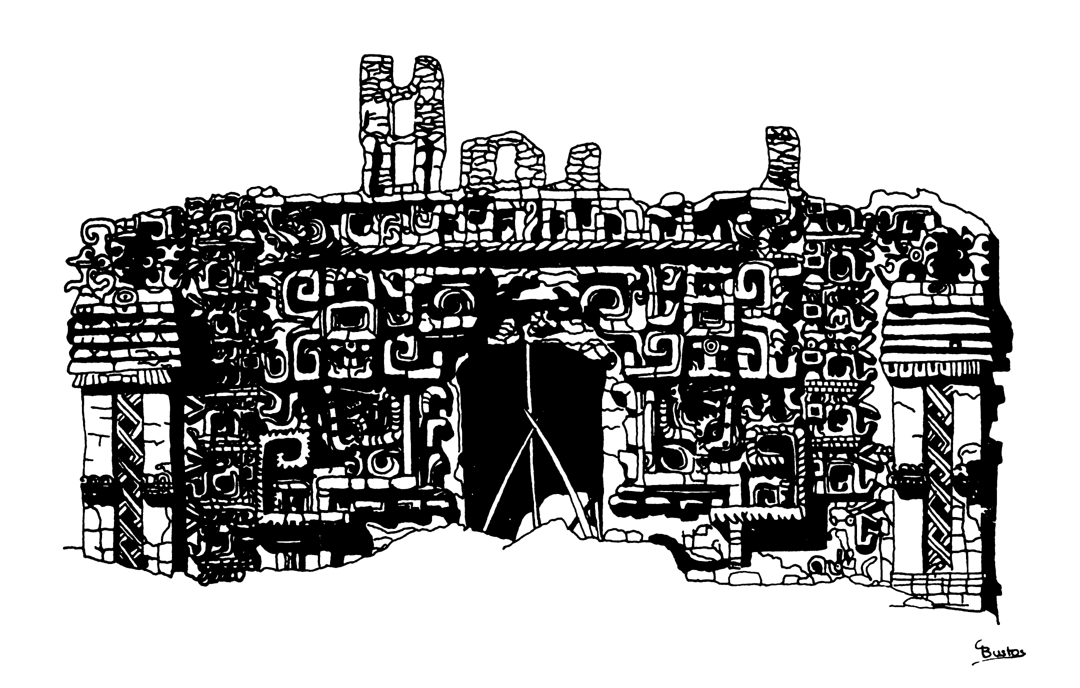


Fig. 53. Fachada del Palacio de Hochob.



Fig. 54. *Códice Madrid,* p. 14.

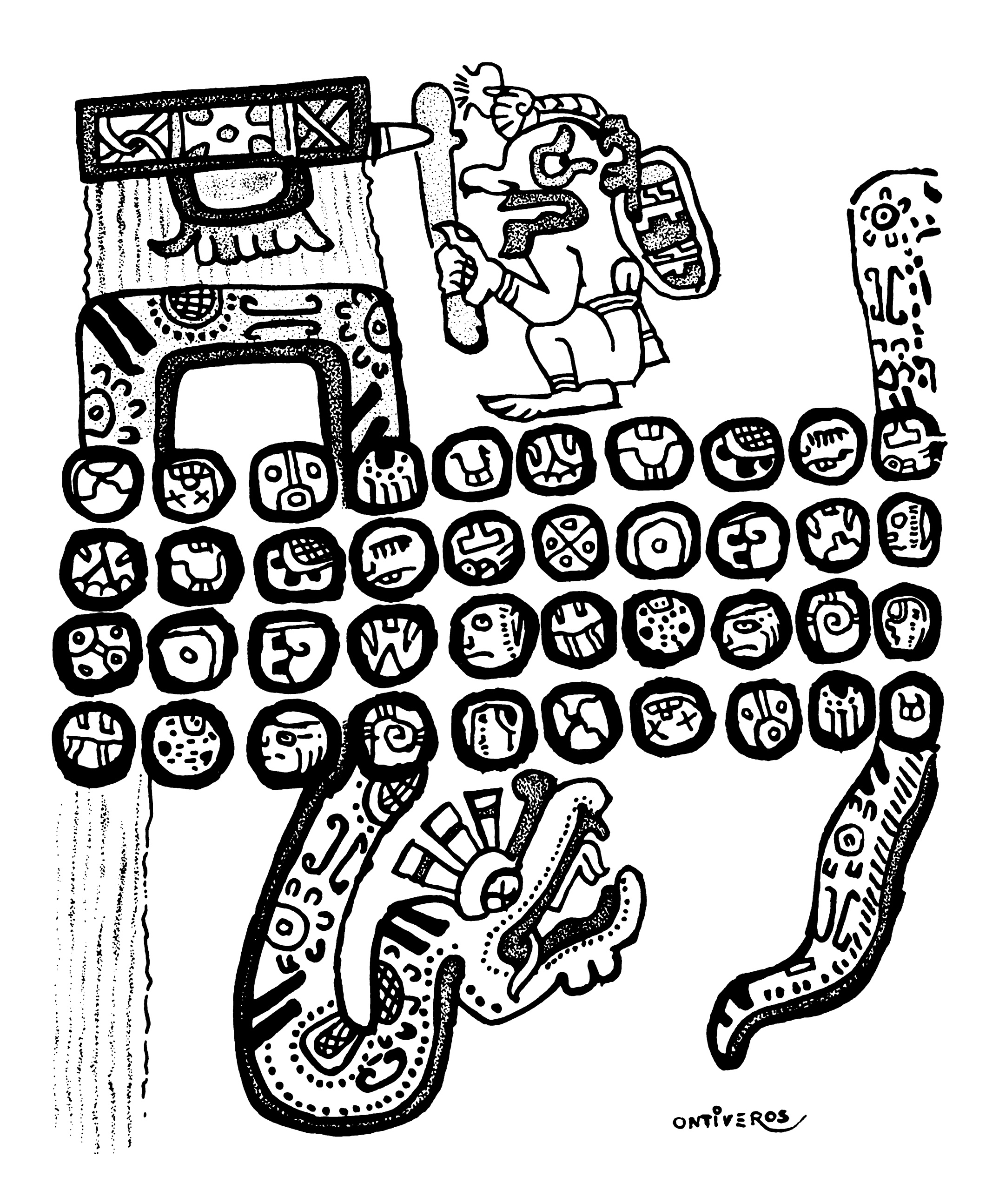


Fig 55. *Códice Madrid,* p. 15.



Fig. 56. *Códice Madrid,* p. 16.

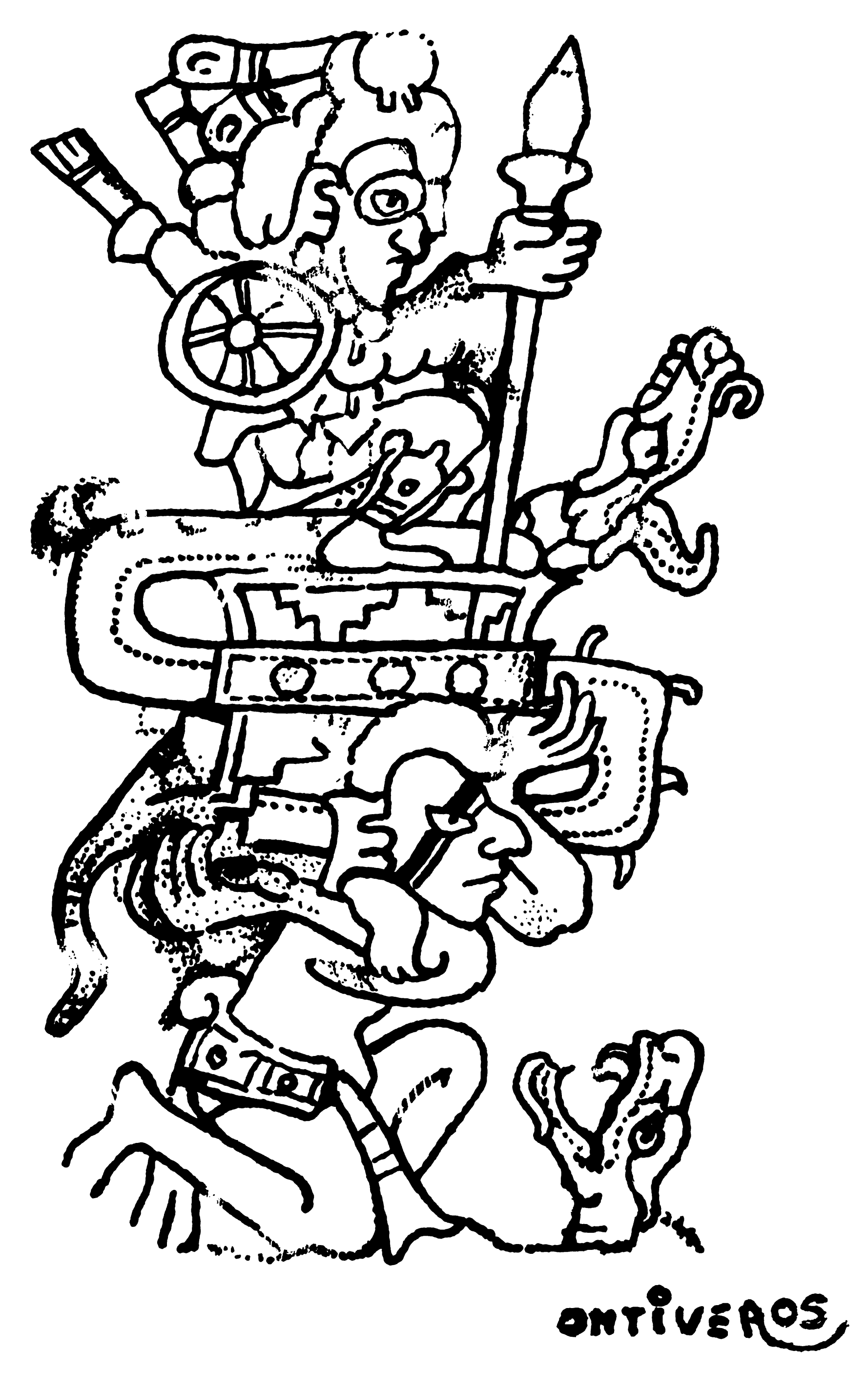


Fig. 57. *Códice Dresde,* p. 60b.

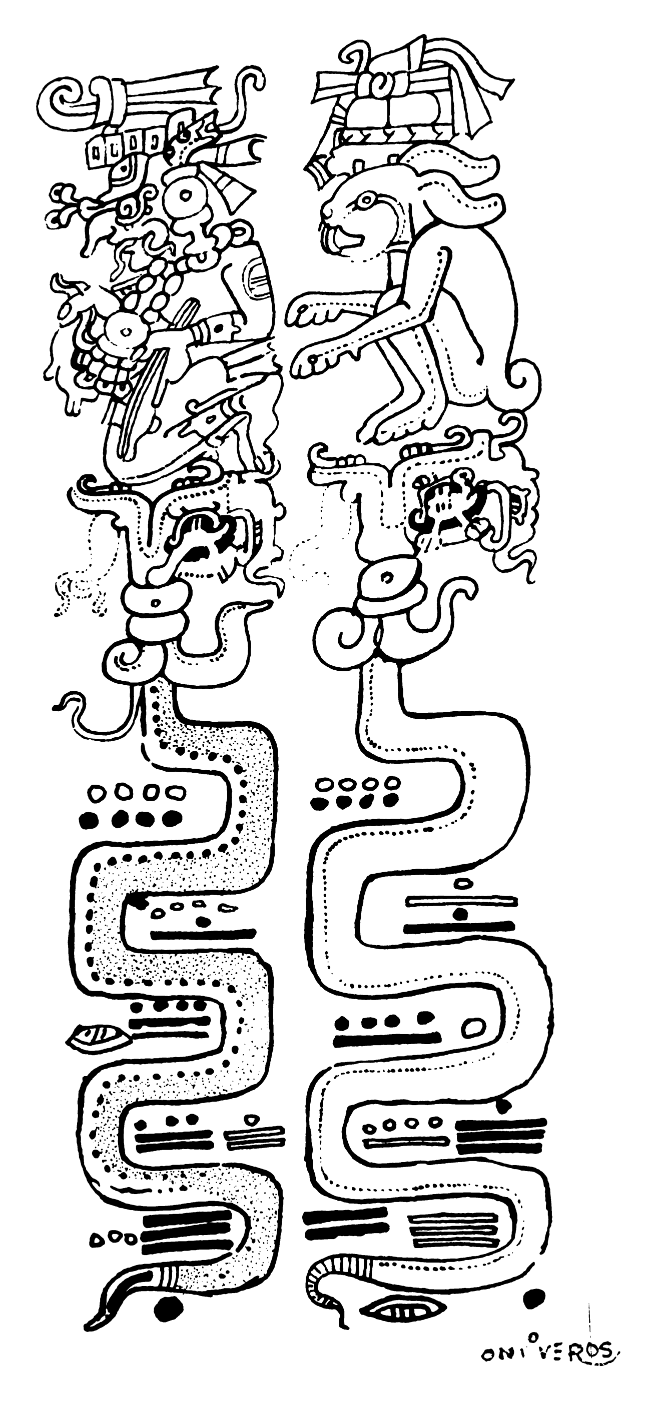


Fig. 58. *Códice Dresde,* p. 61.

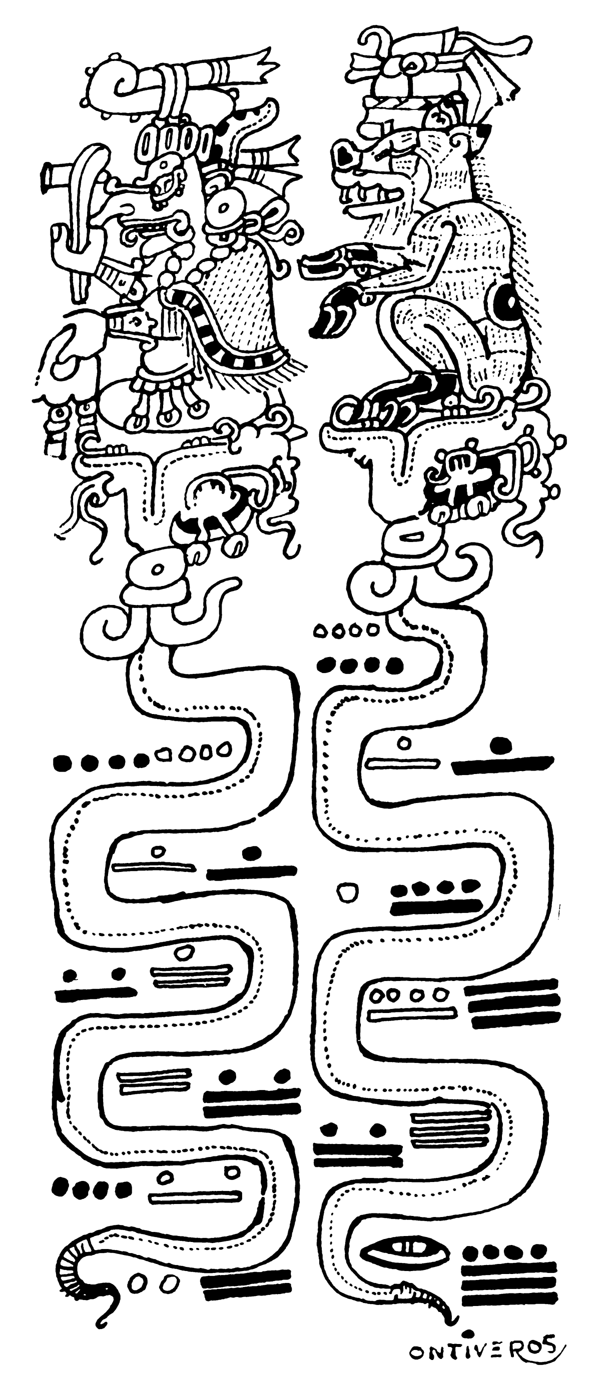


Fig. 59. *Códice Dresde,* p. 62



Fig. 60. *Códice Dresde,* p. 69.

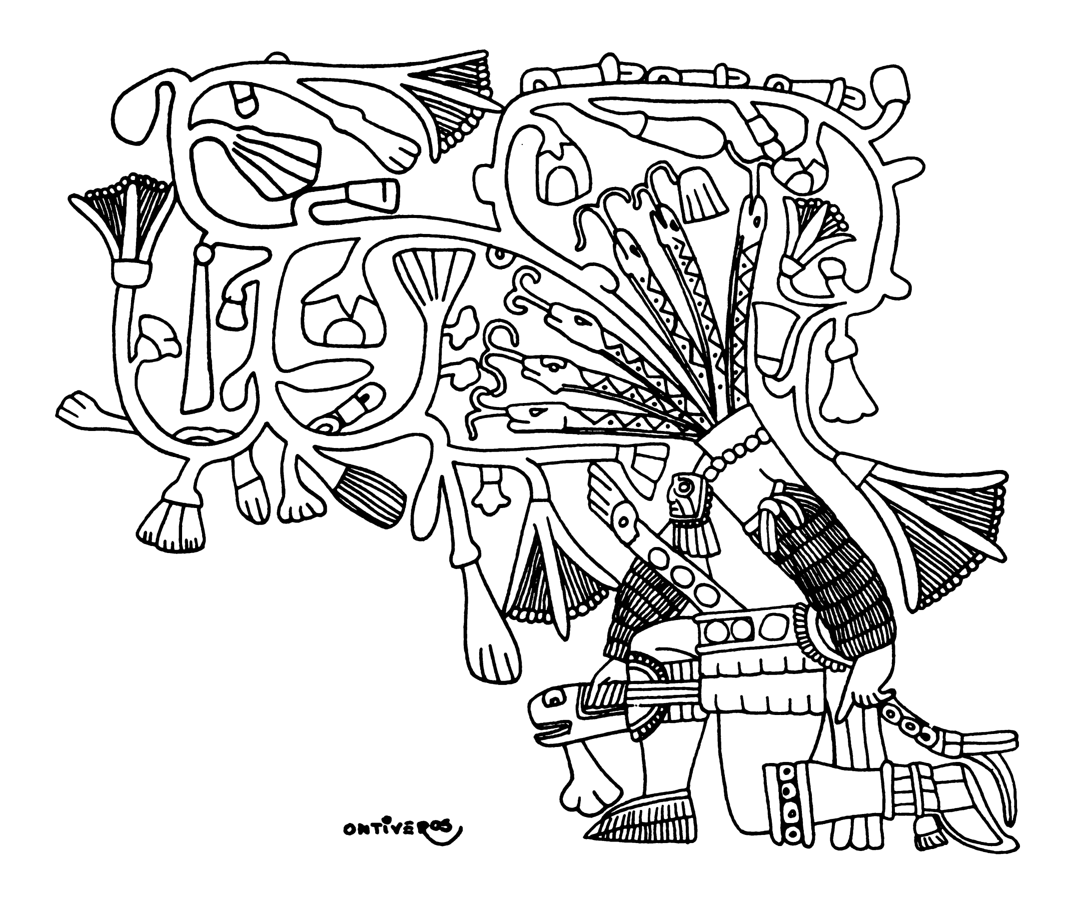


Fig. 61. Fragmento del relieve de las banquetas del Juego de Pelota, Chichén Itzá.



Fig. 62. Vaso de Chiapas del Mint Museum of Charlotte (Robicsek, 1972).



Fig. 63. Estela 13 de Seibal (Greene, 1972).

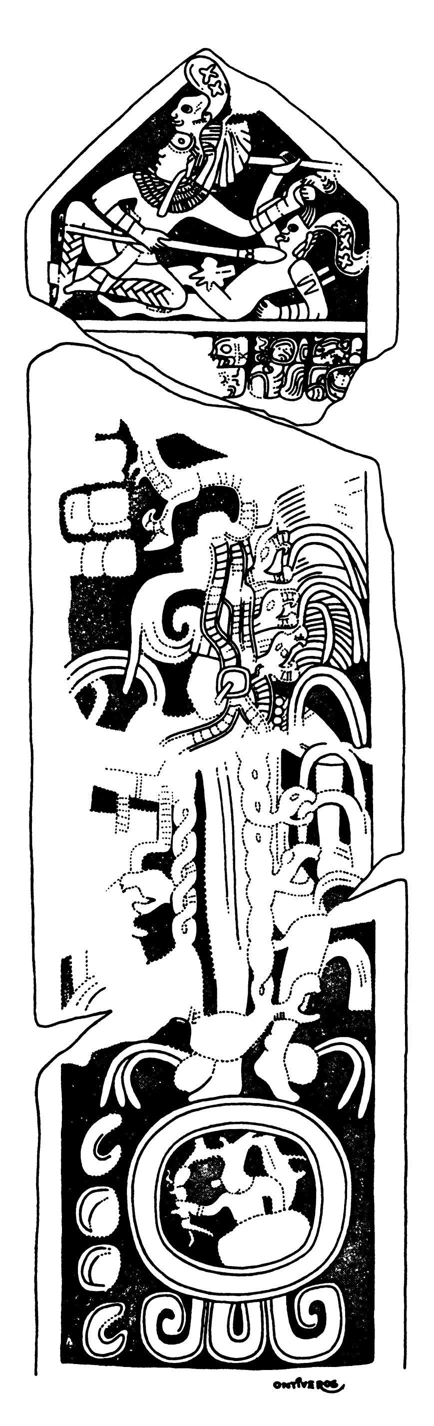


Fig. 64. Estela 7 de Itzimté (Graham, 1977).

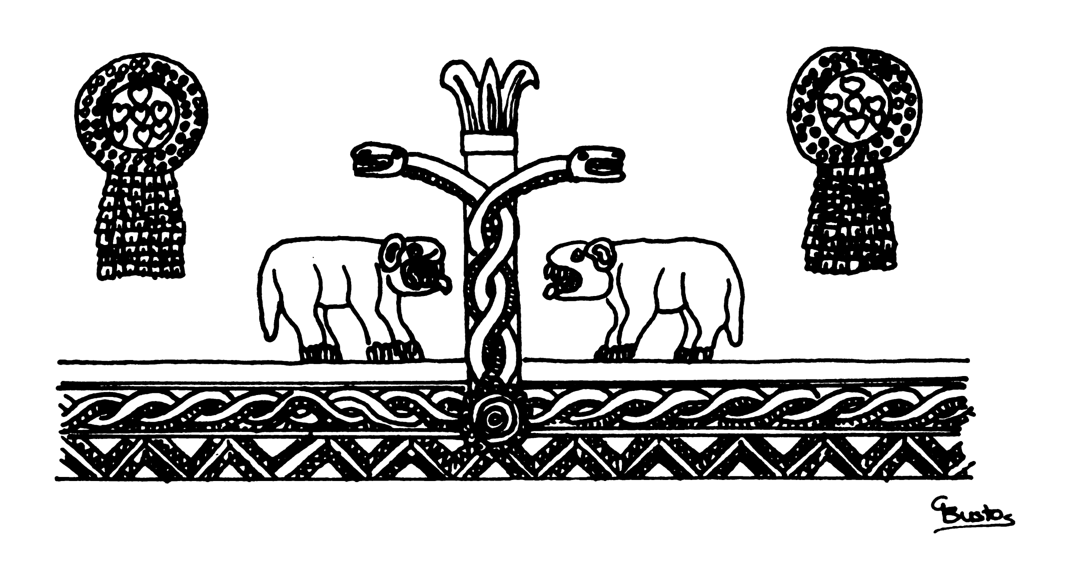


Fig. 65. Relieve del Templo de los Jaguares, Chichén Itzá (Cohodas, 1978).

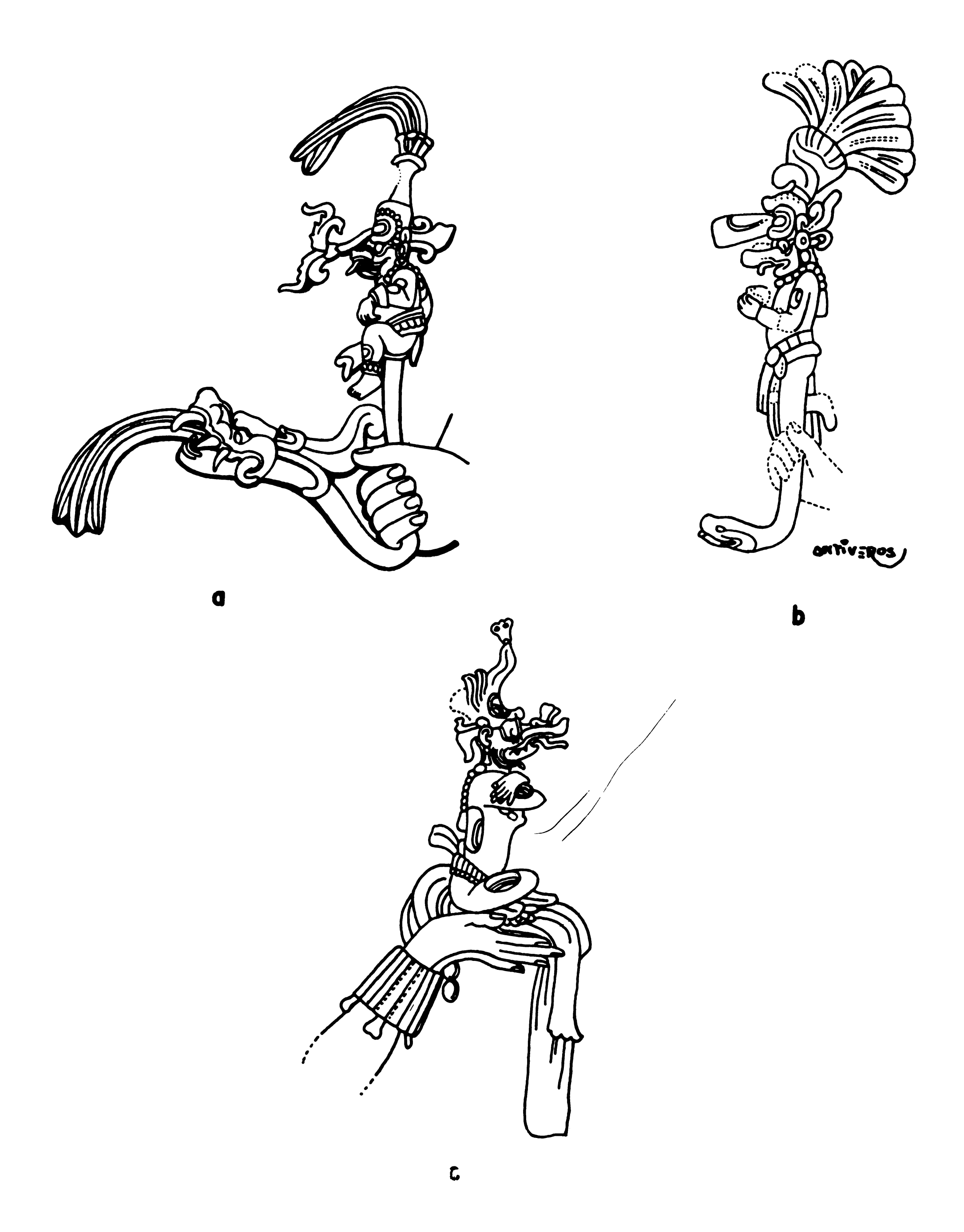


Fig. 66. *a*: Cetro maniquí en el Altar P de Quiriguá (Spinden, 1913).
b: Cetro maniquí del dintel 53 de Yaxchilán (Graham, 1979).
c: Figura maniquí en la lápida del Templo de la Cruz, Palenque Spinden, 1913).

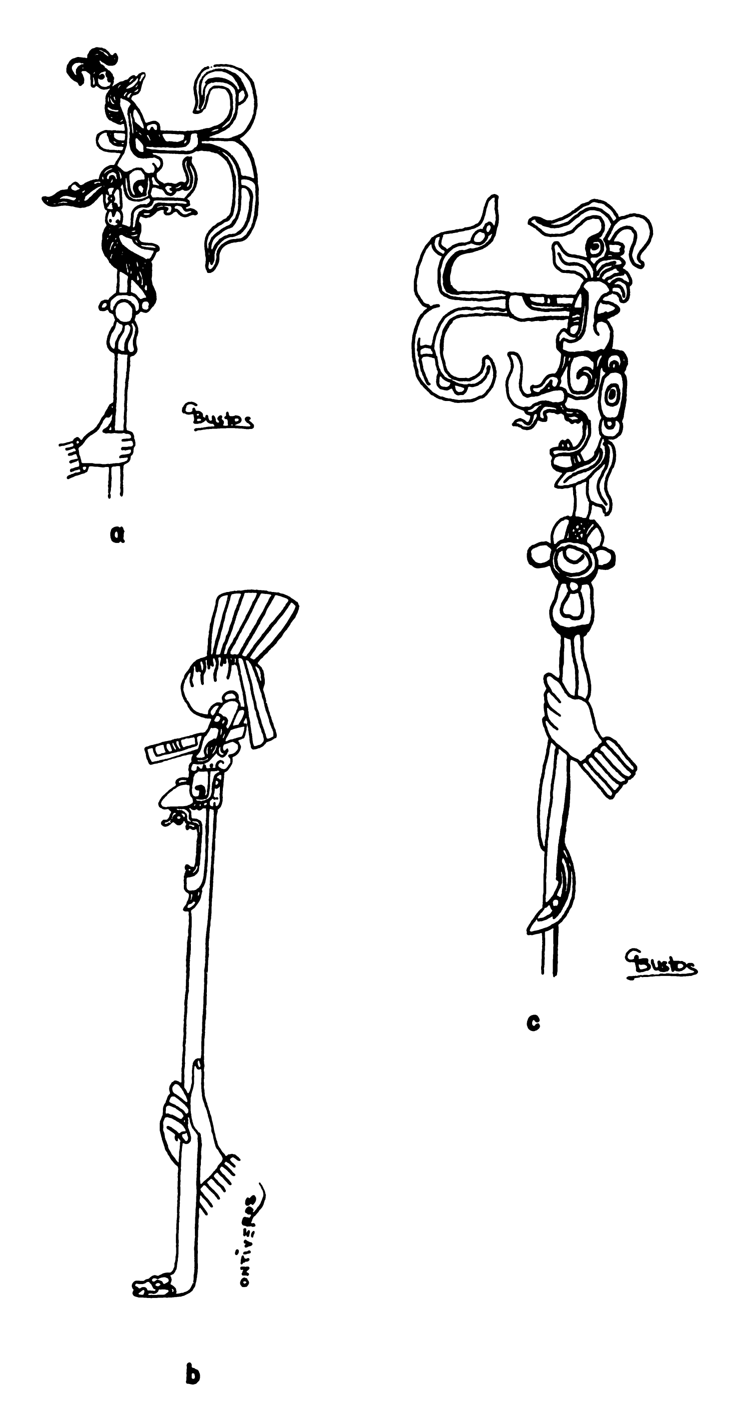


Fig. 67. Bastones maniquí: *a*: Palacio de Palenque. *b*: Región dc Palenque (Spinden, 1913). *c*: Pilar de la Casa A del Palacio, Palenque (Maudslay, 1889-1902).

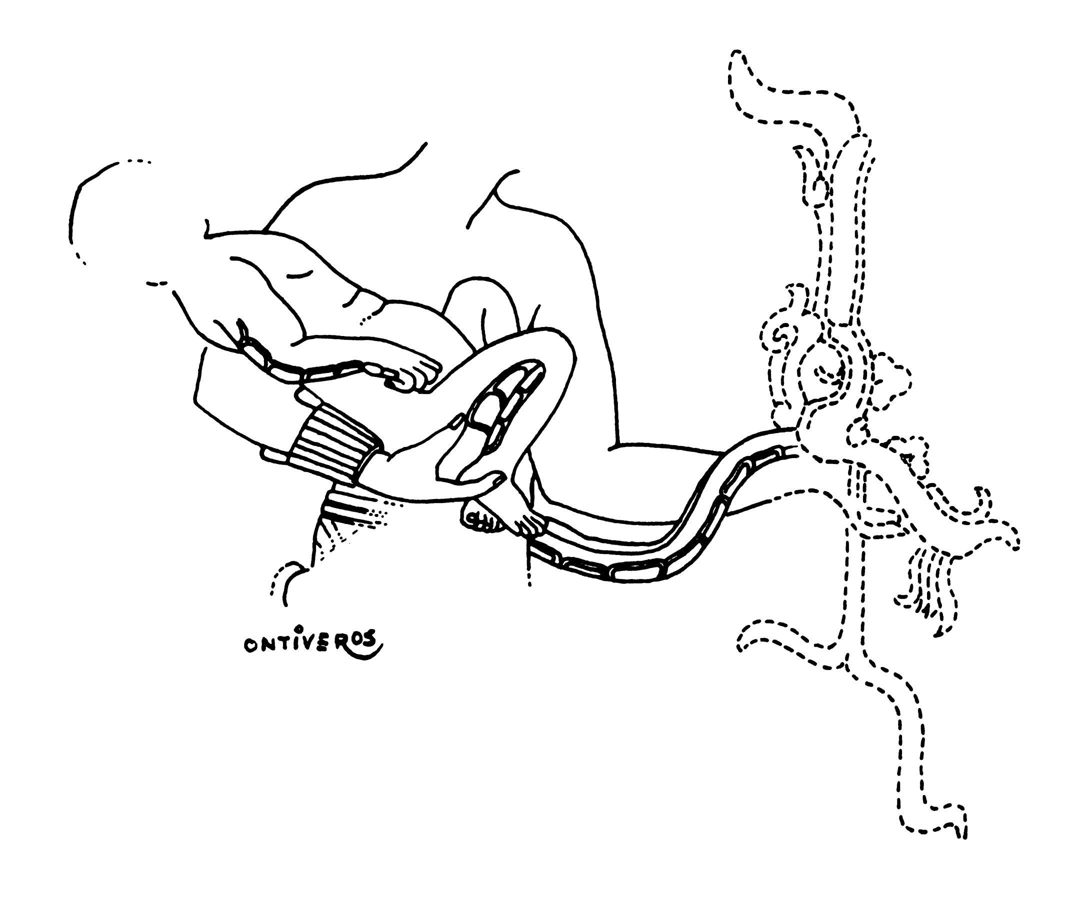


Fig. 68. Relieve de un pilar del Templo de las Inscripciones, Palenque (Maudslay, 1889-1902).

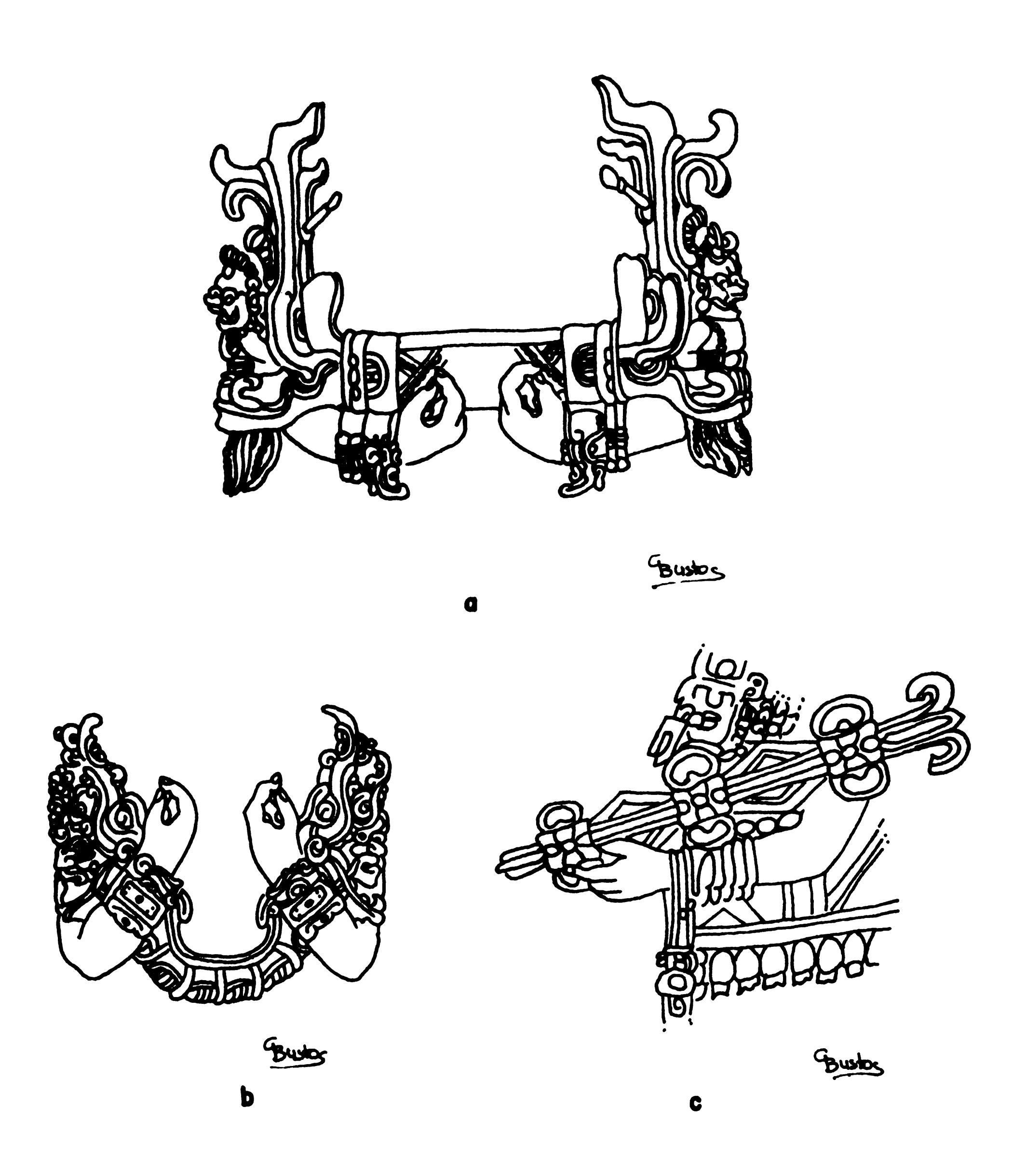


Fig. 69. Barras ceremoniales: *a*: Estela N de Copán. *b*: Estela P de Copán. *c*: Estela 22 de Tikal (Robicsek, 1972).

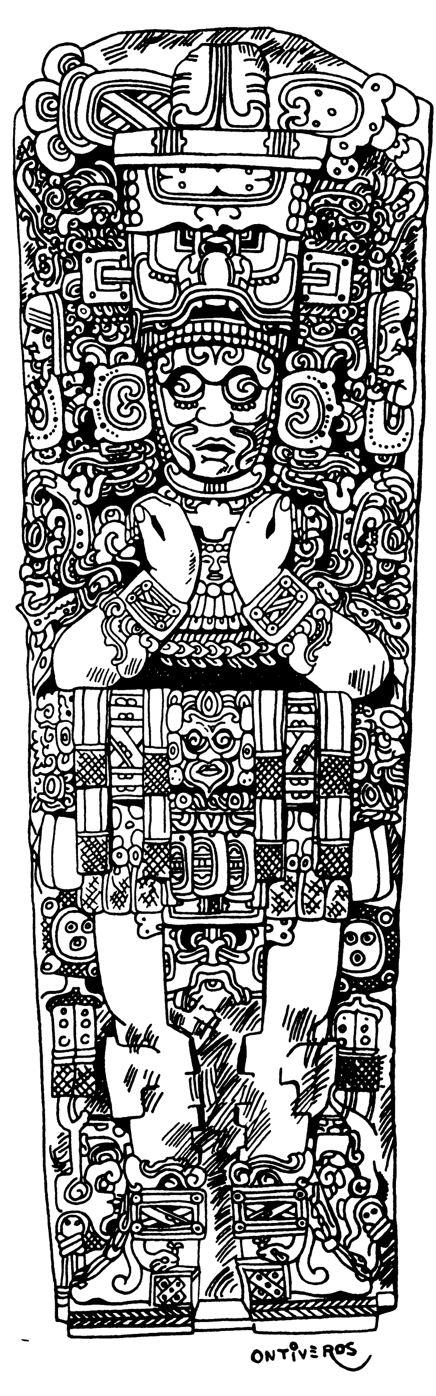


Fig. 70. Estela I de Copán (Robicsek, 1972).



Fig. 71. Dintel 40 de Yaxchilán (Graham, 1979).

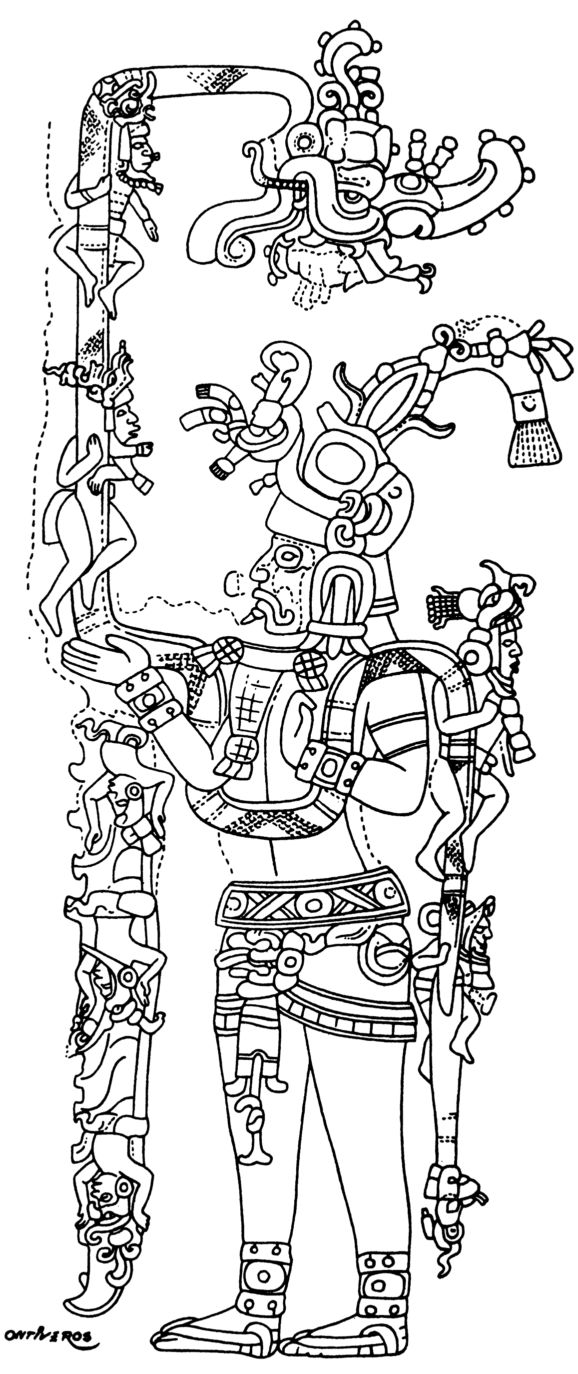


Fig. 72. Estela de Hauberg (Greene, 1972).

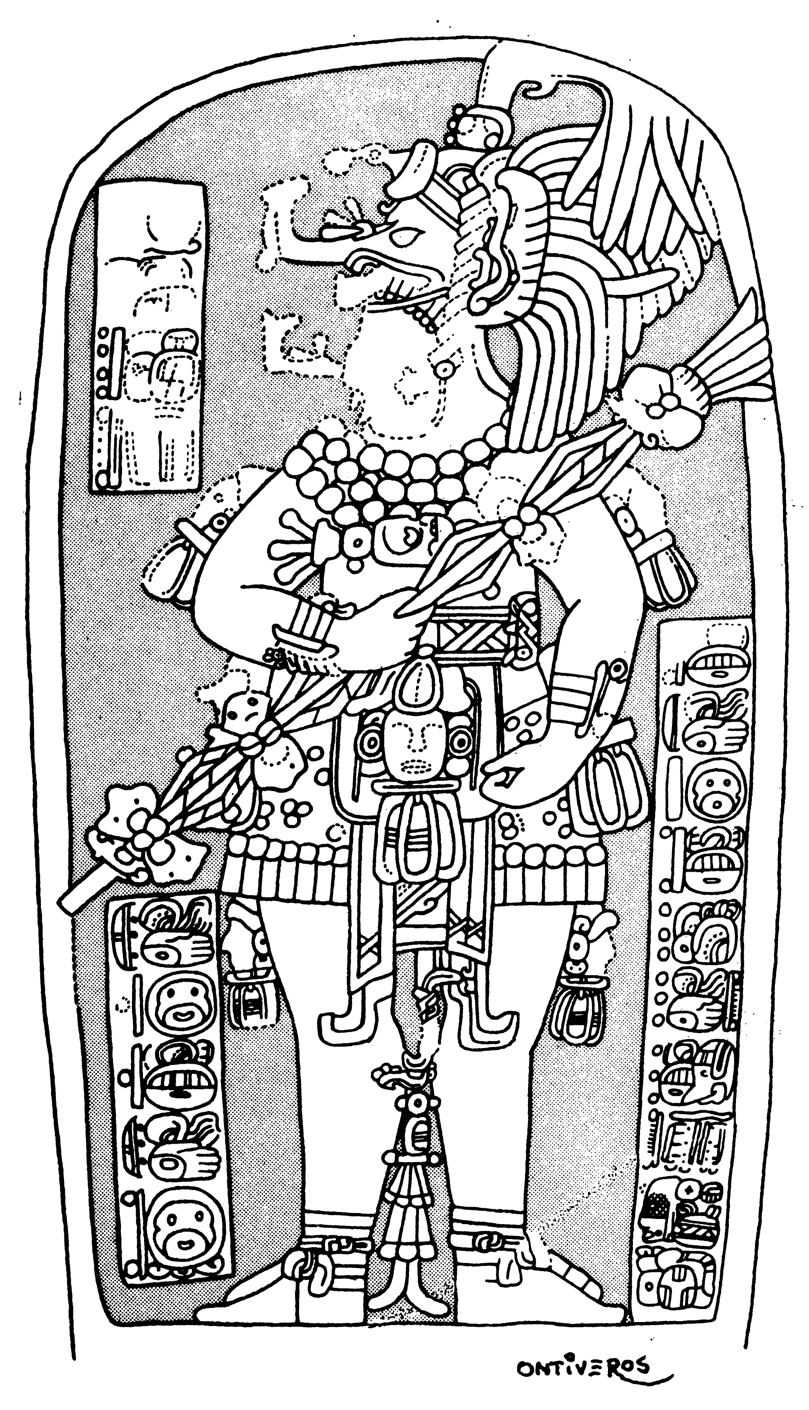


Fig. 73. Estela 38 de Naranjo (Graham, 1978).

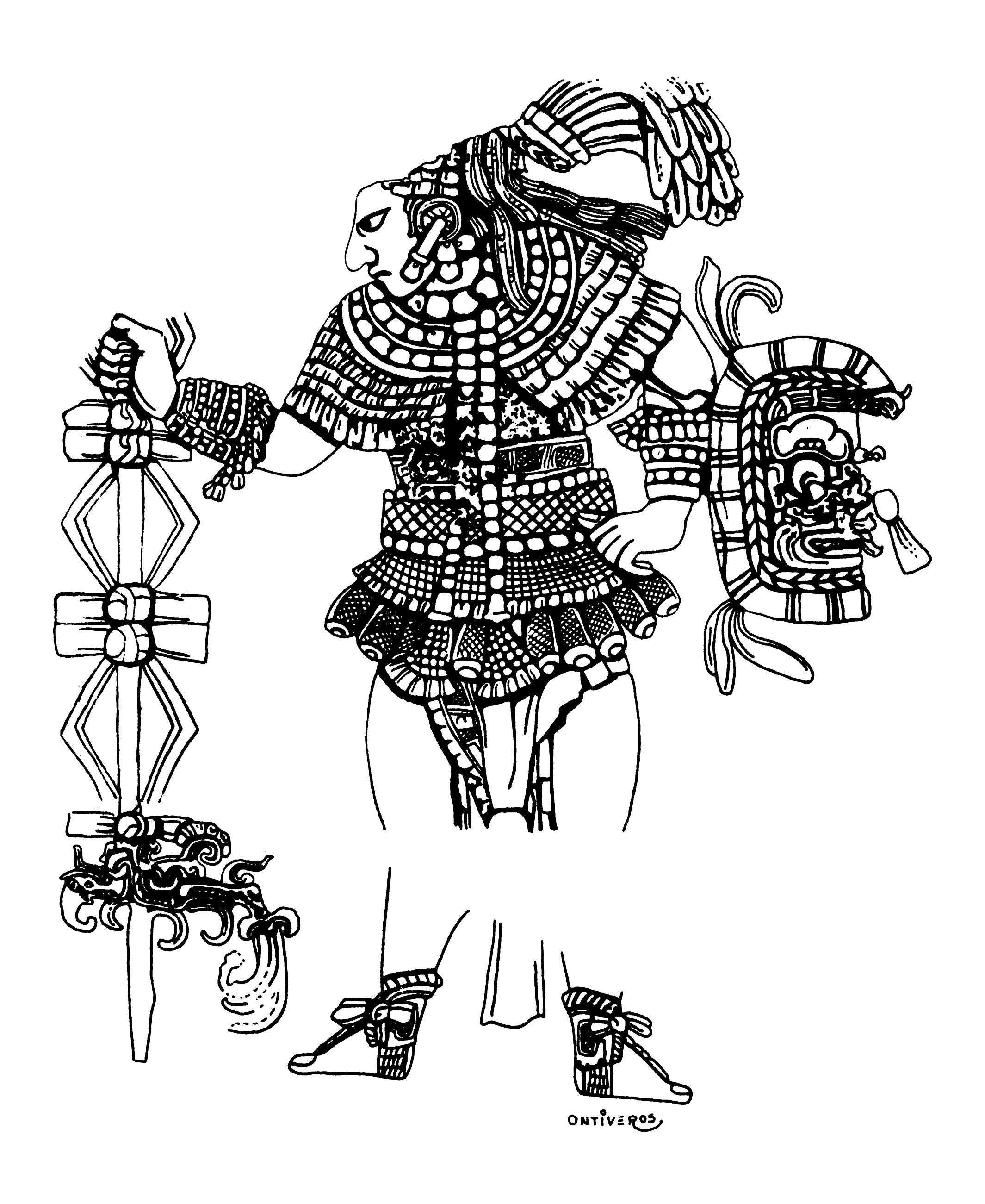


Fig. 74. Estela 1 de Bonampak.



Fig. 75. Figura de los relieves del templo adosado al Juego de Pelota, Chichén Itzá (Maudslay, 1889-1902).





Fig. 76. Figuras del pórtico de la estructura A, Cacaxtla, Tlaxcala.

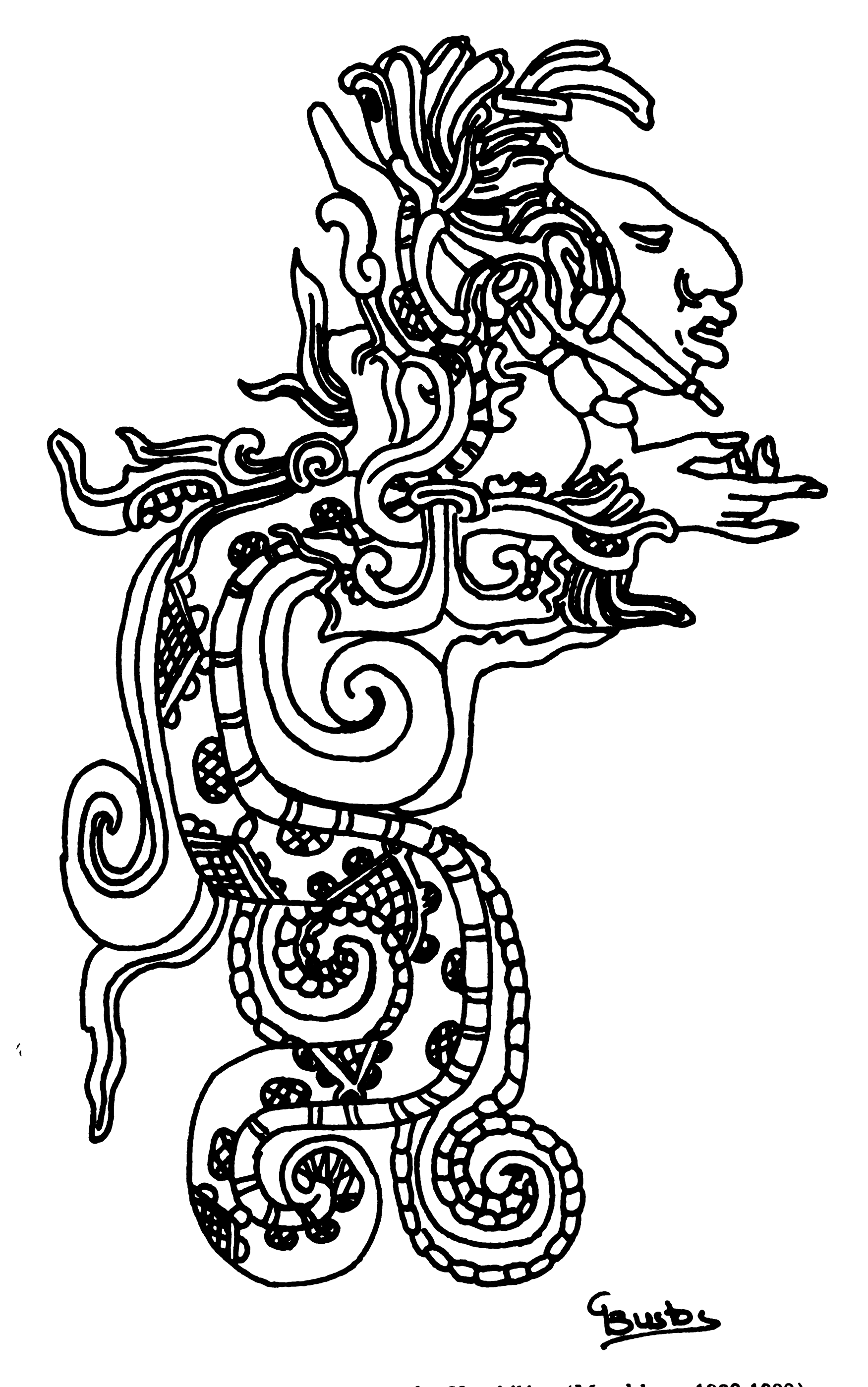


Fig. 77. Figura del dintel 15 de Yaxchilán (Maudslay, 1889-1902).



Fig. 78. Figura en un vaso de Altar de Sacrificios, entierro 96 (Col. Museo de la Aurora, Guatemala).



Fig. 79. Figuras de los relieves del templo adosado al Juego de Pelota, Chichén Itzá (Maudslay, 1889-1902).

OBRAS CITADAS

ACOSTA, Joseph de, *Historia Natural y moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas, y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios,* 2a. Ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1962 (Biblioteca Americana, 38; Serie Cronistas de Indias).

AGRINIER Pierre, "The carved human femurs from tomb 1, Chiapa de Corzo, Chiapas, México", *Papers of the New World Archaeological Foundation,* Number Six, Publ., No. 5, New World Archaeological Foundation, Orinda, California, 1960.

ALVAREZ, Cristina, *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial,* Vol. I: *Mundo Físico,* UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México, 1980.

ALVAREZ DEL TORO, Miguel, *Reptiles de Chiapas,* Instituto Zoológico del Estado, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Ed. del Gobierno del Estado y el Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, México, 1960.

ANDERSON. Arabelle, "Two Chol Texts", *Tlalocan,* Vol. III, No. 4, La Casa de Tláloc. México. 1957.

ANTON, Ferdinand, *Art of the Maya,* trad. del alemán por Mery Whittal, Tgames and Hudson, London. 1970.

ARIAS, Jacinto, *El mundo numinoso de los mayas: Estructura y cambios contemporáneos,* trad. Jorge Ferreiro Santana. Secretaría de Educación Pública. México. 1975 (Sep Setentas, 188).

ARMILLAS, Pedro, "La serpiente emplumada: Quetzalcóatl y Tláloc", *Cuadernos Americanos,* Año VI. Vol. XXXI, No. 1, pp. 158-190.

AVALON, Arthur, *The Serpent Power, The Secrets of Tantric and Shaktic Yoga,* Dover Publications Inc., New York. 1974.

BARRERA VÁZQUEZ, Alfredo y RENDÓN, Silvia. *El libro de los libros de Chilam Balam,* 4a. ed.. Fondo de Cultura Económica, México, 1969 (Col. Popular. 42).

BASALOBRE, Gonzalo de. *Relación auténtica de las idolatrías, supersticio-*

nes, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca, México, Imprenta del Museo Nacional, 1892, reproducida por Paso y Troncoso en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México,* 2a. ed., Ediciones Fuente Cultural, México, 1951.

BATAILLE, Georges, *Lascaux ou la Naissance de l'Art,* Editions d'Art Albert Skira, Genève (Suisse), 1955 (Col. Les grands Siecles de Peinture: La peinture Préhistorique).

————, *Teoría de la religión,* texto establecido por Thadée Klossowski, trad. Fernando Savater, Edit. Taurus, Madrid, 1975 (Ensayistas, 136).

BECQUELIN-MONOD, Aurore y BRETON, Alain, "El carnaval de Bachajón", *Estudios de Cultura Maya,* Vol. XII, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México, 1979.

BERGÚA, Juan B., *Historia de las religiones,* 3 Vols., Clásicos Bergúa, Madrid, 1964 (Colecciones "Tesoro Literario" No. 6).

BERLIN, Heinrich, *Signos y significados en las inscripciones mayas,* Instituto Nacional del Patrimonio Cultural de Guatemala, 1977.

————, "The Palenque Triad", *Journal de la Societé des Americanistes,* T. LII, 91-99, París, 1963.

BLEEKER, C.J. y WIDENGREN, G., *Historia religionum, Manual de Historia de las Religiones,* 2 Vols., trad. J. Valiente Malla, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973.

BONIFAZ NUÑO, Rubén, *La serpiente cósmica de los antiguos mexicanos, de la Venta al Templo Mayor* (en prensa).

BRANDON, S.G.F., *Diccionario de religiones comparadas,* 2 Vols., trad. J. Valiente Malla, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975.

BRINTON, Daniel G. *Myths of the New World, The symbolism and Mythology of the Indians of the Americas,* Multimedia Publishing Corp., New York, 1976.

BRODRICK, A. Houghton, *La pintura prehistórica,* 2a. ed., trad. Helena Pereña de Malagón, Fondo de Cultura Económica, México, 1956 (Col. Breviarios, 37).

BUNZEL, Ruth, *Chichicastenango,* trad. Francis Gall, Edit. "José Pineda Ibarra", Ministerio de Educación, Guatemala, 1981.

CABARRÚS, Carlos Rafael, *La cosmovisión k'ekchi' en proceso de cambio,* UCA Editores, San Salvador, 1979 (Col. Estructuras y Procesos, 5).

CARR, Archie *et. al., Los reptiles;* trad. Agustín Bárcena, Time Life Books, 1979 (Colección de la Naturaleza).

CARMACK, Robert, *et. al. La formación del reino quiché,* Instituto de Antropología e Historia, Ministerio de Educación Pública, Guatemala, 1975 (Publicación Especial, 7).

CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas,* Trad. Armando Morones, Vol. I, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
CIUDAD REAL, Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España,* 2 Vols., Edic. Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1976.
Códice Dresde, Ver Thompson, Eric y Förstemann, Ernst.
Codice Laud, en *Antigüedades de México,* basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, Vol. III, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1964.
Códices mayas, Dresdensis, Peresianus, Tro-cortesiano, Interpretación de José Antonio Villacorta y Carlos A. Villacorta, Soc. de Geografía e Historia de Guatemala, Tipografía Nacional, Guatemala, 1933.
Códice Selden, Interpretación de Alfonso Caso, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1964.
Códice Vaticano Latino 3738 o *Códice Vaticano-Ríos,* en *Antigüedades de México,* basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, Vol. III, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1964.
COHODAS, Marvin, *The Great Ball court at Chichén Itzá, Yucatán, México,* Garland Publishing, New York, 1978.
——————, "The Iconography of the Panels of the Sun, Cross, and Foliated Cross at Palenque", *Primera Mesa Redonda de Palenque,* Part. II, Pre Columbian Art Research. Pebble Beach, California, 1974.
COVARRUBIAS, Miguel, *El águila, el jaguar y la serpiente, arte indígena americano, América del Norte: Alaska, Canadá, los Estados Unidos,* UNAM, México, 1961.
CRESPO MORALES, Mario, *Algunos títulos indígenas del Archivo General del Gobierno de Guatemala,* tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Universidad de San Carlos en Guatemala, Facultad de Humanidades, Guatemala, julio de 1968.
Crónicas indígenas de Guatemala, trad. Adrián Recinos, Edit. Universitaria, Guatemala, 1957.
CHALUS, Paul, *El hombre y la religión,* trad. Leonor de Paiz, UTEHA, México, 1964 (Biblioteca de Síntesis histórica, La evolución de la Humanidad, 170).
Diccionario Maya Cordemex, Alfredo Barrera Vásquez, *et. al.,* Ediciones Cordemex, Mérida, Yuc., México, 1980.
Diccionario de Motul maya-español, Fray Antonio de Ciudad Real, Edic. Juan Martínez Hernández, Mérida, Yucatán, 19. . .
Diccionario de Viena, Ms., *Bocabulario de mayathan por su abecedario (Español-maya).* Original en la National Bibliothek, Viena.

DURÁN, Fray Diego de, *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme,* 2 vols. y un Atlas, Editora Nacional, México, 1967.

ELIADE, Mircea, *Imágenes y Símbolos,* trad. Carmen Castro, Ed. Taurus, Madrid, 1955 (Ensayistas, 1).

———, *Iniciaciones Místicas,* trad. José Matús Díaz, Ed. Taurus, Madrid, 1958 (Ensayistas, 134).

———, *Le sacré et le profane,* Gallimard, París, 1965.

———, *Mefistófeles y el Andrógino,* trad. Fabián García Prieto, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1969 (Col. Universitaria de bolsillo Punto Omega, 79).

———, *Tratado de historia de las religiones,* trad. Tomás Segovia, Edic. Era, México, 1972 (Enciclopedia Era, 11).

———, *Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis,* 2a. ed., trad. Ernestina de Champourcin, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

———, *Yoga, inmortalidad y libertad,* trad. Susana de Aldecoa, Edit. La Pléyade, Buenos Aires, 1977.

———, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas,* Vols. I, II y IV, trad. J. Valiente Malla, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978, 1979, 1980.

———, y Joseph M. KITAGAWA, *Metodología de la historia de las religiones,* Edit. Paidós, Buenos Aires, 1967 (Colección Menor, 6).

Encyclopedia of the Animal World, Introduction by Desmond Morris, Larousse, 1975.

EUW, Eric von, *et. al. Vid* Graham, Ian.

EVANS PRITCHARD, E. E., *Las teorías de la religión primitiva,* 2a. ed., trad. Mercedes Abad y Carlos Piera, Siglo Veintiuno Editores, México, 1976 (Antropología).

FONCERRADA DE MOLINA, Marta, *La escultura arquitectónica de Uxmal,* UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1965.

FÖRSTEMANN, Ernst, *Commentary on the Maya Manuscript in the Royal Public Library of Dresden,* trad. al inglés Selma Wesselhoeft y A. M. Parker, *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology,* Harvard University, Vol. IV, No. 2, Cambridge, Mass., 1906.

FRAZER, Sir James George, *La rama dorada. Magia y Religión,* trad. Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, Fondo de Cultura Económica, México, 1944 (Obras clásicas V. Sección de Obras de Sociología, dirigida por José Medina Echavarría).

FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños* y *El yo y el ello, Obras Completas,* Vol. I, trad. Luis López-Ballesteros, Edit. Biblioteca Nueva, Madrid, 1948.

FUENTE, Beatriz de la, *La escultura de Palenque,* UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1965.

————, *Los hombres de piedra. Escultura olmeca,* UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1977.

FUENTES Y GUZMÁN, Antonio de, *Historia de Guatemala o Recordación florida,* 2 Vols., Luis Navarro Editor, Madrid, 1881 (Biblioteca de Americanistas).

GARIBAY, Angel Ma., *Epica náhuatl,* UNAM, México, 1945 (Biblioteca del Estudiante Universitario, 51).

————, *Teogonía e Historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI,* Edit. Porrúa, México, 1965.

GARZA, Mercedes de la, *La conciencia histórica de los antiguos mayas,* UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México, 1975 (Serie Cuadernos, 11).

————, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya,* UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México, 1978 (Serie Cuadernos, 14).

————, *Literatura maya,* compilación y Prólogo, Cronología Miguel León-Portilla, Biblioteca Ayacucho, 57, Edit. Galaxis, Barcelona, 1980.

————, "Quetzalcóatl-Dios entre los mayas", *Estudios de Cultura Maya,* Vol. XI, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México, 1979.

————, "Palenque ante los siglos XVIII y XIX", *Estudios de Cultura Maya,* Vol. XIII, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México, 1981.

GUÉNON, René, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada,* Compilación póstuma establecida y presentada por Michel Valsan, Trad. Juan Valmard, Eudeba, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1969 (Temas de Eudeba/Religión).

GUIRAND, Félix, *Mitología General,* Edit. Labor, Barcelona, 1971.

GUITERAS HOLMES, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil,* trad. Carlo Antonio Castro, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

GORDON, George Byron, "The Serpent Motive in the Ancient Art of Central America and Mexico", *Transactions of the Department of Archaeology,* Free Museum of Science and Art, Vol. I, Part. III, University of Pennsylvania, 1905.

GOSSEN, Gary B., *Los chamulas en el mundo del Sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya,* trad. Celia Paschero, Instituto Nacional Indigenista, México, 1979.

————, "Cuatro mundos del hombre: tiempo e historia entre los chamulas", *Estudios de Cultura Maya,* Vol. XII, UNAM, Instituto

de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México, 1979.

Graham, Ian, *et. al.*, *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, Mass.

Greene, Merle, *Ancient Maya Relief Sculpture*, The Museum of Primitive Art, New York, 1967.

——————, "The Quadripartite Badge — A Badge of Rulership", *Primera Mesa Redonda de Palenque*, Part. I, Pre Columbian Art Research, Pebble Beach, California, 1974.

——————, Robert D. Rands y John A. Graham, *Maya Sculpture Lowlands, Highlands and Pacific Piedmont*, Lederer, Street & Zeus, Berkeley, California, 1972.

Hermitte, Esther, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1970 (Ediciones Especiales, 57).

Hernández, Francisco, *Historia natural de Nueva España*, 2 vols., *Obras Completas*, 6 vols., Universidad Nacional Autónoma de México, 1959 (Ed. dirigida por Efrén C. del Pozo).

Hesiodo, *Teogonía*, Estudio introductorio, versión y notas Paola Vianello de Córdoba, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, México, 1978 (Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana).

Holland, William R., *Medicina maya en los altos de Chiapas, un estudio del cambio socio-cultural*, Instituto Nacional Indigenista, trad. Daniel Cazés, México, 1978.

——————, "Tonalismo y nagualismo entre los indios tzotziles de Larrainzar, Chiapas, México," *Estudios de Cultura Maya*, Vol. I, 167-182, UNAM, México, 1961.

Hollenbach, Elena E. de, "El mundo animal en el folklore de los triques de Copala", *Tlalocan, revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, Vol. VIII, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1980.

I Ching, El libro de las mutaciones, 4a. ed., versión del chino al alemán Richard Wilhelm, trad. al español D.J. Vogelmann, Prólogos C.G. Jung, Richard Wilhelm y Hellmut Wilhelm, EDHASA, Madrid, 1981.

Ivanoff, Pierre, *Monuments of Civilization Maya*, Foreword Miguel Angel Asturias, Madison Square Press, Grosset & Dunlap, New York, 1973.

James, E. O., *Introducción a la Historia Comparada de las religiones*,

Trad. J. Valiente Malla, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973 (Biblioteca de Historia de las religiones).

JENSEN, A. E., *Mito y culto entre los pueblos primitivos,* trad. Carlos Gerbart, Fondo de Cultura Económica, México, 1966 (Sección de obras de antropología).

JORALEMON, David, "Ritual Blood-Sacrifice among the Ancient Maya": Part 1, *Primera Mesa Redonda de Palenque,* Part. II, Pre Columbian Art Research, Pebble Beach, California, 1974.

JUNG, Karl, *Símbolos de transformación,* 2a. ed., Edit. Paidós, Buenos Aires, 1962.

————, *et. al. El hombre y sus símbolos,* trad. Luis Escobar Bareño, Edit. Aguilar, Madrid, 1966.

KAUFFMAN DOIG, Federico, *Manual de arqueología peruana,* 6a. ed., Edic. Peisa, Lima, 1978.

KELLEY, David H., "Glyphic evidence for a dynastic sequence at Quiriguá, Guatemala", Sobretiro de *American Antiquity,* vol. 27, núm. 3 pp. 323-335, Salt Lake City, 1962.

KÖNING, Franz, *Diccionario de las religiones,* trad. Eduardo Valentí Fiol, Editorial Herder, Barcelona, 1964 (Sección de Teología y Filosofía, 54).

KUBLER, George, *Studies in Classic Maya Iconography, Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences,* September, Volume XVIII, New Haven, Connecticut, 1969.

LANDA, Fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán,* 9a. ed. Introd. Angel Ma. Garibay, Edit. Porrúa, México, 1966 (Biblioteca Porrúa, 13).

LAS CASAS, Fray Bartolomé de, *Apologética historia sumaria, cuanto a las cualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla,* Edic. Edmundo O'Gorman, 2 vols., UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1967 (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 1).

LAUGHLIN, Robert M., "El símbolo de la flor en la religión de Zinacantan", *Estudios de Cultura Maya,* Vol. II, p. 123-139, Seminario de Cultura Maya, Fac. de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1962.

LEE, Jr., Thomas A. y Gareth W. LOWE, *Situación arqueológica de las esculturas de Izapa,* BYU, Fundación arqueológica Nuevo Mundo, Ed. "Dr. Rodulfo Figueroa", México, 1968.

————, "El origen del lago Jecameyá, Mescalapa, Chiapas, *Tlalocan* UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaicones Antropológicas, México, 1977.

LEEUW, G. Van der, *Fenomenología de la religión,* trad. Ernesto de la Peña, Fondo de Cultura Económica, 1964 (Sección de Obras de Filosofía).

LEÓN, Juan de, *Mundo quiché,* Guatemala, s/f.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes,* 2a. ed., Pról. Angel Ma. Garibay, UNAM, Instituto de Historia, Seminario de cultura náhuatl, México, 1959.

———, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* (reedición), Fondo de Cultura Económica, México, 1968 (Col. Popular, 88).

———, *Relación breve de las fiestas de los dioses, Literatura del México Antiguo,* Ed., Estudio Introductorio y versiones, Biblioteca Ayacucho, 28, Caracas, 1978.

LEVI-STRAUSS, Claude, *Mitológicas,* Vol. II, *De la miel a las cenizas,* trad. Juan Almela, Fondo de Cultura Económica, México, 1972 (Sec. de Obras de Antropología).

———, *El totemismo en la actualidad,* 2a. reimpresión, trad. Francisco González Aramburo, Fondo de Cultura Económica, México, 1978 (Breviarios, 185).

Libro de Chilam Balam de Chumayel, trad. Antonio Médiz Bolio, en De la Garza, *Literatura Maya.*

Libros sagrados de Oriente, trad. Francisco A. Delpiane, Edit. Latino Americana, México, 1960.

LIDDELL & SCOTT, *Greek-English Lexicon,* 9a. ed., Clarendon Press, Oxford, Londres, 1968.

LIZANA, Fray Bernardo de, *Historia de Yucatán, Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y Conquista espiritual,* Imprenta del Museo Nacional de México, 1893.

LONGACRE, R. E., "The Plumed Serpent Rescues a Man", *Tlalocan,* Vol. V, No. 2, La Casa de Tláloc, México, 1966.

LOPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas,* UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1980 (Serie Antropológica, 39).

———, *Augurios y Abusiones,* Introd., versión y notas, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1969.

LOPEZ COGOLLUDO, Diego, *Los tres siglos de la Dominación española en Yucatán, o sea Historia de esta provincia,* 2 vols., Akademische Druck-u, Verlagsanstalt, Graz, Austria, 1971.

LOTHROP, S.K., W.F. FOSHAG y Joy MAHLER, *Pre-Columbian Art,* Robert Woods Bliss Colection, Phaidos Press, London, MCMLVII.

LOWIE, Robert H., *Religiones primitivas,* trad. José Palao, Alianza Editorial, Madrid, 1976.

MÁRGIL DE JESÚS, fray Antonio, vid Sáenz de Santa María.
MATTOON, Mary Ann, *El análisis junguiano de los sueños,* trad. Inés Pardal., Edit. Paidós, Buenos Aires, 1980 (Biblioteca de psicología profunda).
MAUDSLAY, A. P., *Biología Centrali-Americana, Contributions to the Knowledge of the Fauna and Flora of Mexico and Central America,* 2 Vols., London, 1889-1902. Edic. Facsimilar preparada por Francis Robicsek, Melipatron Publishing Corp., New York, 1974.
Memorial de Sololá, Anales de los cakchiqueles, en De la Garza, *Literatura Maya.* . .
MESLIN, Michel, *Aproximación a una ciencia de las religiones,* Trad. G. Torrente Ballester, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978 (Academia Christiana, 5).
MILES, S.W., "Sculpture of the Guatemala-Chiapas Highlands and Pacific Slopes, and Associated Hieroglyphs", *Handbook of Middle American Indians,* Vol. 2, *Archaeology of Southern Mesoamerica,* Part. 1, Edit. Gordon R. Willey, University of Texas Press, Austin, 1965.
MONTERO DE MIRANDA, Francisco, *Descripción de la Provincia de la Verapaz, año de 1574, Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala,* Vol. 27, No. 1-4, p. 342-358, Guatemala, 1955.
MONTOLIÚ VILLAR, María, *Yucatán,* en *Historia de la Medicina, México Antiguo,* Enciclopedia Nacional sobre la Historia de la Medicina en México, Academia Nacional de Medicina (En prensa).
————, "Algunos aspectos del venado en la religión de los mayas de Yucatán", *Estudios de Cultura Maya,* Vol. X, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México, 1977.
MOTOLINÍA, Fray Toribio de Benavente, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella,* Edic. preparada por Edmundo O'Gorman, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1971 (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 2).
MORLEY, Sylvanus G., *La civilización maya,* 4a. ed., trad. Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 1961.
NASH, June, *Bajo la mirada de los antepasados,* trad. Teresita Hernández Ceballos, Instituto Indigenista Interamericano, Sección de Investigaciones Antropológicas, México, 1975 (Ediciones especiales, 71).
NAVARRETE, Carlos, "La etapa postolmeca en Chiapas y Guatemala", *Historia de México,* Tomo 2, Salvat Editores de México, S. A., México, 1975.
NORMAN, V. Garth, "Izapa Sculpture", Part I y II, *Papers of the New*

World Archaeological Foundation, Number Thirty, New World Archaeological Foundation, Brigham Young University, Provo, 1973.
NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco, *Constituciones Diocesanas del obispado de Chiapas 1692,* Nueva Imprenta y Formación de Caracteres de Caietano Zenobi, Entallador de Nuestro Señor Papa Clemente XI, Roma, 1702.
OCHOA, Lorenzo y González, Luis, "La osa enamorada de un tarahumara y otros relatos", *Tlalocan, Revista de Fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México,* Vol. VIII, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1980.
ORDÓÑEZ Y AGUIAR, Ramón, *Historia de la creación del cielo y de la tierra, conforme al sistema de la gentilidad mexicana,* México, 1907.
PACHECO CRUZ, Santiago, *Diccionario de la fauna yucateca,* Edit. Zamná, Mérida, 1958.
PARSONS, Lee, A., "An early Maya stela on the Pacific coast of Guatemala", *Estudios de Cultura Maya,* Vol. VI, pp. 171-198, Seminario de Cultura Maya, UNAM, 1967.
———, *Bilbao, Guatemala, An Archaeological Study of the Pacific coast Cotzumalhuapa Region,* 2 Vols., Publications in Anthropology 11 y 12, Milwaukee Public Museum, 1967, 1969.
PERSSON NILSSON, Martin, *Historia de la religión griega,* trad. Atilio Gamerro, EUDEBA, Buenos Aires, 1961.
PIJOAN, José, *Arte de los pueblos aborígenes,* 6a. edic., *Suma-Artis, Historia General del Arte,* Vol. I, Espasa-Calpe, Madrid, 1966.
Popol Vuh, trad. Adrián Recinos, en De la Garza, *Literatura Maya.*
PROSKOURIAKOFF, Tatiana, *A Study of Classic Maya Sculpture,* Carnegie Institution of Washington, Publ. 593, Washington, 1950.
———, "Historical Data in the Inscriptions of Yaxchilán", *Estudios de Cultura Maya,* Vol. III, pp. 149-167 y Vol. IV, pp. 177-201; Facultad de Filosofía y Letras: Seminario de Cultura Maya, UNAM, 1963, 1964.
PUECH, Henri-Charles, *Las religiones antiguas,* 2a. ed., 3 vols. *Historia de las religiones,* trad. José Luis Ballbé y Alberto Cardín Garay, Siglo Veintiuno Editores, México, 1977.
QUIRARTE, Jacinto, *El estilo artístico de Izapa,* UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1973 (Cuadernos de historia del arte, 3).
REDFIELD, Robert y Alfonso VILLA ROJAS, *Chan Kom, A Maya Village,* 2a. ed., The University of Chicago Press, Chicago, 1964.
Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán, 2 V., Edic. Mercedes de la Garza *et. al.,* UNAM, Instituto de Investiga-

ciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México, 1983 (Serie de Fuentes para el estudio de la cultura maya, 1).

REYES, Luis, "Una relación sobre los hongos alucinantes de Amatlán de los Reyes, Ver.", *Tlalocan*, Vol. VI, No. 2, UNAM, México, 1970.

RICOEUR, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura,* trad. Armando Suárez, Siglo Veintiuno Editores, México, 1970.

ROBICSEK, Francis, *Copán, Home of the Mayan Gods,* The Museum of the American Indian, Heye Foundation, New York, 1972.

————, *A Study in Maya Art and History: The Mat Symbol,* The Museum of the American Indian, Heye Foundation, New York, 1975.

————, "The Mythological Identity of God K", *Tercera Mesa Redonda de Palenque,* Vol. IV, Herald Printers, Monterrey, California, 1978.

ROMÁN Y ZAMORA, Fray Jerónimo, *Repúblicas de Indias, idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la Conquista* (1575), Reimpresión de la edición de 1575, en 1897, Victoriano Suárez Editor, Madrid (Col. de Libros raros o curiosos que tratan de América, Vols. XIV y XV).

ROYS, Ralph, *The Book of Chilam Balam of Chumayel,* translated, Introd. J. Eric S. Thompson, University of Oklahoma Press: Norman 1967.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629,* en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México,* notas, comentarios y un estudio de Don Francisco del Paso y Troncoso, 2a. ed., Ediciones Fuente Cultural, México, 1951.

RUZ, Mario Humberto, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal,* Vol. II, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 1982.

SÁENZ DE SANTA MARÍA, Carmelo, *Una revisión etno-religiosa de la Guatemala de 1704, según fray Antonio Márgil de Jesús,* Separata de *Revista de Indias,* Núms. 165-166 (Julio-Diciembre), Madrid, 1981.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España,* Edic. Angel Ma. Garibay, 4 vols., Edit. Porrúa, México, 1969 (Biblioteca Porrúa, 8-11).

SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro, *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán,* en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México,* notas, comentarios y un estudio de Don Francisco del Paso y Troncoso, 2a. ed., Ediciones Fuente Cultural, México, 1951.

SCHELE, Linda, "Accession Iconography of Chan-Bahlum in the Group of the Cross at Palenque", *Segunda Mesa Redonda de Palenque,* The Art, Iconography & Dynastic History of Palenque, Part. III, Pre Columbian Art Research, Pebble Beach, California, 1976.

————, "Genealogical Documentation on the Tri-figure Panels at Palenque", *Tercera Mesa Redonda de Palenque,* Vol. IV, Herald Printers, Monterrey, California, 1978.

SCHELLHAS, Paul, *Representation of Deities of the Maya Manuscripts,* 2a. ed., Kraus Reprint Corporation, New York, 1967. *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology,* Harvard University, 1904.

SCHULTZE-JENA, Leonhard, *Mitos y Leyendas de los pipiles de Izalco,* trad. Gloria Menjivar Rieken y Armida Parada Fortín, Ediciones Cuscatlán, El Salvador, 1977.

SIMEON, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana,* trad. Josefina Oliva de Coll, Siglo Veintiuno, México, 1977 (Col. América Nuestra).

SMITH, Bradley, *México, Arte e Historia,* Editora Cultural y Educativa, México, 1969.

SPINDEN, Herbert Joseph, *Maya Art and Civilization,* The Falcon's Wing Press, Indian Hills, Colorado, 1957.

TERMER, Franz, "Los bailes de la culebra entre los indios quichés en Guatemala", *Tradiciones de Guatemala,* 5, pp. 301-311, revista del Centro de Estudios Folklóricos de la Universidad de San Carlos, Editorial Universitaria, Guatemala, 1976.

THOMPSON, J. Eric, *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras,* Field Museum of Natural History, Publication 274, Anthropological Series, Vol. XVII, No. 2, Chicago, 1930.

————, *The Moon Goddess in Middle American, with notes on Related Deities, Contributions to American Anthropology and History,* No. 29, Reprinted from Carnegie Institution of Washington, Publication No. 509, pp. 121-173, 1939.

————, "Apuntes sobre las supersticiones de los mayas de Socotz, Honduras Británica", *Los mayas antiguos, Arqueología y Etnografía por un grupo de especialistas,* pp. 101-110, El Colegio de México, México, 1941.

————, *Maya Hieroglyphic Writing. An Introduction,* 2a. ed., University of Oklahoma Press: Norman, 1960.

————, *A Catalog of Maya Hieroglyphs,* University of Oklahoma Press: Norman, 1962 (The Civilization of the American Indian Series).

——————, *Historia y religión de los mayas,* Trad. Félix Blanco, Siglo Veintiuno Editores, México, 1975 (Antropología).

——————, *A commentary on the Dresden Codex, A Maya Hieroglyphic Book,* American Philosophical Society, Philadelphia, 1972 (Memoirs of the American Philosophical Society, 93).

TOSCANO, Salvador, *Arte precolombino de México y de la América Central,* 3a. ed., Pról. Miguel León-Portilla, Edic. Beatriz de la Fuente, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1970.

TOZZER, Alfred M. y Glover M. ALLEN, "Animal Figures in the Maya Códices", *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology,* Harvard University, Cambridge, Mass., 1910.

——————, *Landa's Relación de las cosas de Yucatán. A Translation,* Edit. with notes, *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology,* Vol. XVIII, Harvard University, Cambridge, Mass., 1941.

VELASCO, J. Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión,* Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978 (Academia Christiana, 4).

VILLAGUTIERRE SOTO-MAYOR, Juan de, *Historia de la conquista de la provincia de el Itzá, reducción y progresos de la de el Lacandón y otras naciones de Indios bárbaros de la mediación de el reyno de Guatemala, a las provincias de Yucatán en la América Septentrional,* Imprenta de Lucas Antonio de Bedmar y Narváez, Madrid, 1701.

VILLA ROJAS, Alfonso, "Dioses y espíritus paganos de los mayas de Quinta Roo", *Los mayas antiguos, arqueología y etnografía por un grupo de especialistas,* pp. 111-124, El Colegio de México, México, 1941.

——————, "El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayanses de Chiapas, México", *Estudios de Cultura Maya,* Vol. III, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras; Seminario de Cultura Maya, México, 1963.

——————, *et. al., Los zoques de Chiapas,* Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública, México, 1975 (Serie de Antropología Social, Col. Sepini, 39).

VOGT, Evon Z., *Ofrendas para los dioses, Análisis simbólico de rituales zinacantecos,* trad. Stella Mastrangelo , Fondo de Cultura Económica, México, 1979 (Sec. de Obras de Antropología).

WAGLEY, Charles, *Santiago Chimaltenango, Estudio antropológico social de una comunidad indígena de Huehuetango,* trad. Joaquín Noval, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala, 1977.

WIDENGREN, Geo, *Fenomenología de la religión,* trad. Alvaro Alemany, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975.

Wisdom, Charles, *Los chortís de Guatemala,* trad. Joaquín Noval, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala, 1961.
Ximénez, Fray Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala,* 4 vols., 2a. Ed., Departamento editorial y de producción de material didáctico "José Pineda Ibarra", Ministerio de Educación, Guatemala, 1965 (Biblioteca guatemalteca de cultura popular "15 de Septiembre", Vols. 81-84).

ÍNDICE ANALÍTICO

[1] En las lenguas mayas existe una consonante llamada (fonéticamente) oclusiva glotal sorda, que gráficamente aparece como un apóstrofe, a principio de palabra o siguiendo a una vocal. No fue tomada en cuenta para la alfabetización. También existen otras varias consonantes que no se encuentran en español, llamadas "glotalizadas", que gráicamente aparecen como una consonante seguida de un apóstrofe; en este caso, la alfabetización se hizo colocando la consonante glotalizada inmediatamente después de la misma consonante no glotalizada (Raúl del Moral).

B

C

CH

D

E

G

H

I

J

K

L

LL

M

O

Q

R

S

T

U

V

W

X

Y

Indice analítico elaborado por Alicia Bustos Trejo, con la supervisión de la autora y la colaboración de Gerardo Bustos y Raúl del Moral.

ÍNDICE GENERAL

El universo sagrado de la serpiente entre los mayas, editado por la Dirección General de Publicaciones, se terminó de imprimir en los talleres de la Editorial Libros de México, S. A. el día 10 de agosto de 1984. Su composición se hizo en tipo Baskerville 12:12, 10:11 y 8:9. La edición consta de 2 000 ejemplares



PORTADA: ONTIVEROS